

Warum wählen sie nicht?

Von der Entwicklung des globalen politischen Imaginären

Julia Bonk

Dissertation zur Erlangung des Grads einer Doktorin der Sozialwissenschaft (Dr. rer.
pol.) der Universität Erfurt, Staatswissenschaftliche Fakultät

2019

Gutachter: Prof. Dr. André Brodocz

Gutachterin: Prof. Dr. Ute Tellmann

Datum der Disputation: 3.7.2018

urn:nbn:de:gbv:547-201800594

Gliederung

I. Einleitung	4
II. Die Relevanz des Entscheidens.....	12
1. Gutes Entscheiden in der Gemeinschaft der Menschen	13
2. Die politische Gesellschaft bei Michael Th. Greven: Definition und Genese	21
3. Politischer Raum, politische Gesellschaft und Mitgliedschaft	32
4. Das Prä der Politik: Stellenwert der Entscheidung und Orientierungspunkte des Entscheidens bei Greven	42
III. Imaginäres und Gemeinschaft.....	62
1. Imaginäre Gemeinschaft und autonome Schöpfung	64
2. Die sich selbst organisierende Gemeinschaft.....	95
IV. (De-)Mobilisierungen und (Re-)Politisierungen	112
1. Entdemokratisierung der Demokratie: Crouch und der Rückzug des Öffentlichen	113
2. Zur Entpolitisierung der Politik bei Chantal Mouffe: wider die agonale Demokratie	122
V. Gemeinschaft und Institution.....	155
1. Die globale Gemeinschaft.....	157
2. Die Stärkung der Gemeinschaft: Orientierungspunkte des Entscheidens	187
VI. Fazit	191
VII. Literaturverzeichnis.....	195

I. Einleitung

Wir können in den letzten Jahrzehnten nicht nur in Deutschland einen Trend zu Unterlassungsverhalten der Bürger*innen¹ nachvollziehen: sie nehmen in abnehmendem Maße an den gemeinsamen politischen Entscheidungen teil.² Warum kommt es zum Unterlassungsverhalten der Bürger*innen? Die These, die ich im folgenden begründen möchte, lautet, dass die vorgefundenen Institutionen nicht der Souveränität der Bürger*innen entsprechen und die Bürger*innen sich deshalb in großer Zahl nicht in Handlungen auf sie beziehen.³

Vorliegende Erklärungsmodelle des Wahlverhaltens können die Antwort auf die Frage nicht zufrieden stellend geben. Mit dem rational choice-Ansatz des Wahlverhaltens⁴ ließe sich lediglich konstatieren, dass die Bürger*innen, die nicht an Wahlen teilnehmen, offensichtlich nicht der Auffassung sind, mit dem nötigen Aufwand ein wünschenswertes Resultat erwarten zu können. Mit dem sozialpsychologischen Ansatz des Wählerverhaltens, der auf langfristige Bindungen an Gruppen, Werte und Parteien orientiert,⁵ lässt sich im empirischen Abgleich vor allem feststellen, dass solche Bindungen weniger bestehen⁶; und dass möglicherweise eine Gruppe von dauerhaft nicht Wählenden sozialpsychologisch als eine solche Zugehörigkeitsgruppe zu beschreiben wäre, was diese Arbeit nicht leisten kann. Bei Untersuchungen des Wahlverhaltens wurde dem Nichtwählen bisher wenig Aufmerksamkeit zuteil.⁷ Wo es

¹ Indem die Bürger*innen sich weniger in ihren Handlungen auf die Ordnung beziehen, destabilisiert sich diese. Vgl. André Brodocz (2015): „Die Dynamisierung demokratischer Ordnungen“ in: Renate Martinsen (Hg.): „Ordnungsbildung und Entgrenzung. Demokratie im Wandel“, Wiesbaden, S. 23-43.

² Vgl. Wolfgang Hartenstein (2002): „Den Wählern auf der Spur“, St. Ingbert, S. 86ff.

³ Seit den 1970er Jahren, verstärkt ab 1990 und in besonderem Maße 2009 und 2013 hat die Beteiligung an Bundestagswahlen abgenommen. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/2274/umfrage/entwicklung-der-wahlbeteiligung-bei-bundestagswahlen-seit-1949/> Stand: 18.7.2018. zur Erklärung intellektueller Unzufriedenheit als Quelle der Abstinenz³ reicht. Auch die leicht gestiegene Wahlbeteiligung bei der Bundestagswahl 2018, nach Einreichung der Dissertation, gibt keinen Grund zur Beruhigung, da die Mobilisierung in Fundamentalopposition zu den Institutionen erfolgte. Ob diese ihre Belastbarkeit beweisen oder ihre Integrationskraft verlieren, wenn ein Drittel der Wahlberechtigten gar nicht oder demokratiefeindliche Parteien wählen, wird weiterhin Gegenstand der Betrachtung sein.

⁴ Anthony Downs (1968): „Ökonomische Theorie der Demokratie“, Tübingen.

⁵ Oscar W. Gabriel/ Bettina Westle (2012): „Wählerverhalten in der Demokratie. Eine Einführung“, Baden-Baden, S. 55ff.

⁶ Betrachtet man die Entwicklung der Mitgliedszahlen in Parteien und Organisationen, wird das klar.

⁷ Vgl. Marion Völker/ Bernd Völker (1998): „Wahlenthaltung. Normalisierung oder Krisensymptom?“, Wiesbaden, S. 71. Siehe etwa Hans-Georg Wehling (Hg.) (1991): „Wahlverhalten“, Stuttgart/ Berlin/ Köln und Jan van Deth/ Hans

beschrieben wird, wird vor allem eine Vielzahl möglicher Gründe aufgezählt, die soziologischer und politikpraktischer Art sind.⁸ Der sozialpsychologische Ansatz beschreibt das Wählerverhalten „ausschließlich als Ergebnis langfristig stabiler, in gruppenspezifischen Werten und Normen verankerter und unter anderem deshalb nur schwer veränderlicher Faktoren“⁹, sodass auch das Nichtwählen keiner kurzfristigen, wohl aus meiner Sicht aber einer mittel- und langfristigen Änderung zugänglich ist. In meinen Augen lässt sich viel eher davon ausgehen, dass die grundlegendste Verweigerung mit der weitgehendsten Forderung einher geht, nämlich dem Wandel der Formen des politischen Entscheidens.

Das methodische Herangehen entspricht dem einer demokratischen Wissenschaft insofern, als dass es sich als performativen Teil eines Gesamtsystems der Gesellschaft annimmt und Folien der Selbstbeobachtung¹⁰, die es hervor bringt, auf deren Wünschbarkeit überprüft. Wunsch und Wünschbarkeit sind dabei die Kategorien einer Bildung von Ordnung, die hier nur eingeführt, nicht grundlegend erläutert werden können. Auch die vorliegende Schrift ist zwar zur linearen Lektüre ausgelegt und geschrieben, entfaltet dabei allerdings in sich ein Bezugssystem, wie es in der Komplexitätstheorie beschrieben wird (siehe II.2 in der vorliegenden Schrift).¹¹ Bei der Rekonstruktion ist immer ein Maß zu finden im Bezug darauf, wie weit man sich der Sprache der Rekonstruierten annähert, sie aufgreift oder in eigenen Begriffen die Intentionen ihrer Konzepte beschreibt.

Es geht der Schrift im Zuge der Argumentation vor allem darum, Begriffe zu bilden mit Bezug auf die Annahme, dass in je höherem Maße (eigene) Begriffe zugänglich sind, Selbstverfügung, Souveränität ist.¹² Es kann schon jetzt ein Eindruck davon entstehen,

Rattinger/ Edeltraud Roller (Hg.) (2000): „Die Republik auf dem Weg zur Normalität? Wahlverhalten und politische Einstellungen nach acht Jahren Einheit“, Opladen. Hier findet das Nichtwählen im Rahmen der Beitragsauswahl gar keine Erwähnung.

⁸ Vgl. Michael Eilfort (1994): „Die Nichtwähler. Wahlenthaltung als Form des Wahlverhaltens“, Paderborn.

⁹ Gabriel/ Westle (2012): S. 55.

¹⁰ Als Folien der Selbstbeobachtung verstehe ich Teile des Imaginären (siehe III.), die als Selbstbeschreibungen Ordnerparameter in komplexen Systemen werden, indem sie als „social imaginaries“ den Zusammenhalt der Gruppe stärken und, kybernetisch, ihre Ausrichtung vornehmen.

¹¹ Manfred Füllsack (2011): „Gleichzeitige Ungleichzeitigkeiten. Eine Einführung in die Komplexitätsforschung“, Wiesbaden, Vorwort, S. 16.

¹² Vgl. Malcolm Bowie (1991): „Lacan“, London. Lacan leitet aus seinen Begriffen ab, dass die Selbstwerdung nur im Zuge der Unterwerfung unter die Namen des anderen, bei ihm sprechenderweise des Vaters geschehe. Als Szene

dass es sich dabei um gemeinsame, sehr allgemeine handelt, die immer einen persönlichen Anteil haben, wie ich in III. ausführe. Der Schrift liegt die These zugrunde, dass wir einen Mangel an gemeinsamen Begriffen haben und damit auch im Ausdruck eine Schwächung und ich gehe davon aus, dass das in besonderer Weise mit der Idee von „Souveränität“ der Fall ist. Gründe dafür werde ich argumentieren. Schon die Rede von der Politikverdrossenheit ist ein Problem, weil sie nahe legt, dass es sich dabei um ein in einer Weise legitimes Phänomen handelt. In II. gehe ich jedoch darauf ein, dass die Teilnahme an Wahlen und Abstimmungen zum guten Leben gehört. Das gute Leben, wie zu besprechen ich es verstehe, ist nicht normativ, denn ich erhebe nicht den Anspruch, dass meine Äußerungen für alle gelten mögen, sondern ich sehe es so in der Annahme, dass das Geltung hat. Die Entwicklung des globalen politischen Imaginären fasst die Schrift in zwei Weisen auf: einerseits historisch, indem ich eine Einordnung des Standes der Entwicklung des globalen politischen Imaginären vornehme und zum anderen die konzeptionellen Grundlagen und Möglichkeiten der Gestaltung, also der tätigen Entwicklung diskutiere.

Im ersten Kapitel argumentiere ich die Relevanz der Wahlteilnahme anhand eines Ausgehens von Grundvermögen und -bedürfnissen im Anschluss an die Aristotelikerin Martha Nussbaum, wobei ich die Idee entwickle, dass nur in der Zustimmungsdemokratie, nur im Konsensverfahren die volle Souveränität verwirklicht werden kann. Eine Nussbaum-Lektüre zu *Eudaimonia* und Wahlverhalten gibt es unter dieser Schwerpunktsetzung noch nicht. Zum anderen rekonstruiere ich anhand der Theorie der politischen Gesellschaft von Michael Th. Greven, dass das gemeinsame politische Entscheiden in der pluralen Gesellschaft die einzige Möglichkeit stellt, gesellschaftsweite Verbindlichkeit herzustellen: und wenn, nach demokratischen Gesichtspunkten, die Adressat*innen von Entscheidungen auch ihre Urheber*innen sind, dann gilt es bei potentiell entgrenzter Eingriffstiefe auch eine große Reichweite der Teilnahme zu erreichen: und die Herstellung umfassender Souveränität. Die Schrift

der Gründung kann das aus meiner Sicht nicht alternativlos sein. Aus meiner Perspektive einer performativen Wissenschaft schlage ich vor, einen Schritt weiter zu gehen: abzuleiten, dass Begriffe haben Verfügung haben heißt, und Zugänge zu entwickeln, wie wir Selbstverfügung in der Sprache haben können.

möchte also mit dem Argument, dass das gemeinsame Entscheiden unsere einzige Möglichkeit der demokratischen Gestaltung ist, darauf hinweisen, dass wir ein Problem haben und in Beschäftigung mit gegebenen Antworten zu den auslösenden Momenten und möglichen Lösungsansätzen eigene Vorschläge zur Entwicklung aus der politischen Krise der Gesellschaft entwickeln.

Im Rahmen der Schrift kann nicht geleistet werden, die Frage zu klären, inwieweit die Institutionen ihre Legitimität behalten, wenn ein Drittel der potenziell Beteiligten über längere Zeit nicht an den Entscheidungen teilnehmen und weitere große Anteile erklärt institutionenfeindliche Parteien wählen. Doch vor dem Hintergrund eines reichhaltigen Konzepts von *eudaimonia*, in Anlehnung an Martha Nussbaum, von menschlichen Vermögen und Ansprüchen an die Gemeinschaft zu ihrer Verwirklichung wird die Notwendigkeit sich an den gemeinsamen Entscheidungen zu beteiligen besonders deutlich: wenn es Teil des guten Lebens ist, auf alle an das eigene Leben gestellten Fragen selbst zu antworten, wie ich zeigen werde, dann gehört es zum Glück, sich an Wahlen zu beteiligen. Die Schrift entwickelt den Begriff der virtuellen in Unterscheidung von der tatsächlichen politischen Gemeinschaft mit zwei Zielen: zum einen wird dadurch begrifflich die Möglichkeit einer Bestandsaufnahme gegeben (die tatsächliche politische Gemeinschaft besteht aus denen, die sich real an den gemeinsamen Entscheidungen beteiligen, diese Entität kann als solche mit dem Begriff der tatsächlichen politischen Gemeinschaft abgebildet werden), zum anderen wird ein Ziel und ein Notstand der politischen Gemeinschaft mit dem Begriff der virtuellen politischen Gemeinschaft (die virtuelle politische Gemeinschaft besteht aus allen Bürger*innen) gefasst, insofern als dass Anspruch und die an ihm gemessene irritierende Wirklichkeit anhand des Begriffs unterschieden werden können.

Ein Ansatz zur Begründung der These, dass die Bürger*innen möglicherweise deshalb nicht wählen, weil die gemeinsamen Institutionen nicht ihrem Souveränitätsempfinden entsprechen, wird hier mit Bezug auf den aristotelischen Essentialismus Martha

Nussbaums gefunden.¹³ Nussbaum beschreibt grundlegende Grenzen und Potentiale von Menschen, zu denen neben Körperlichkeit und Sterblichkeit auch das Vermögen und Bedürfnis, Gemeinschaften zu bilden genannt werden. Nussbaum sagt auch, dass Menschen ihr Leben gern selbst konzeptionieren mittels praktischer Vernunft. In meinen Augen lässt sich daraus ein Menschen eignender Grundzug extrapolieren: das Antworten als ein Bestandteil des *modus humanum*, nämlich auf alle an das eigene Leben gestellten Fragen selbst eine Antwort zu geben. Auf alle an das eigene Leben gestellten Fragen zu antworten sagt auch, dass die Fragen aus der Betroffenheit an Entscheidungsmaterien resultieren: dass in einem Konzept der Zustimmung-, der Konsensdemokratie keine Entscheidung getroffen werden kann, die in das Leben einer Person eingreift ohne deren Zustimmung. Zudem können wir, wenn wir Demokratie als Konzept und institutionelle Form der Selbstregierung ernst nehmen, nicht hinnehmen, dass die Bürger*innen keinen Erfahrungshorizont zu den relevanten gemeinsam zu entscheidenden Materien haben. Da die menschliche Würde ideeller Quell unserer institutionellen Ordnung ist, kann es nur als Minimum gelten, dass zu allen Fragen, die ein Leben in Würde betreffen (sei es Mobilität bis hin zu Bildung, alles was die gemeinsamen Aufgaben zur Sicherung der Würde betrifft) ein Erfahrungshorizont der Bürger*innen vorhanden ist. Wenn auf alle an das eigene Leben gestellten Fragen selbst zu antworten Teil des guten Lebens ist, dann sind gute Entscheidungen solche, an denen sich alle beteiligt haben.

Da ich von grundlegenden Vermögen von Menschen ausgehe, ist das Theorem einer in der Kommunikation wirksamen Rationalität, die auf Verständigung, Verständnis ausgelegt ist, teilweise anschlussfähig und aus der Grundbestimmung der Sozialität, wie Nussbaum sie im Anschluss an Aristoteles vornimmt, nachvollziehbar: Personen nehmen eine performative Einstellung ein „und lassen sich auf bestimmte Präsuppositionen“¹⁴ ein. Sie müssen „unter anderem davon ausgehen, dass die

¹³ Martha C. Nussbaum (1993): „Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus“, in: Micha Brumlik/ Hauke Brunkhorst (Hg.): „Gemeinschaft und Gerechtigkeit“, Frankfurt/ M., S. 323- 363.

¹⁴ Jürgen Habermas (1992): „Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats“, Frankfurt/ M., S. 18.

Beteiligten ihre illokutionären Ziele ohne Vorbehalte verfolgen, ihr Einverständnis an die intersubjektive Anerkennung von kritisierbaren Geltungsansprüchen binden und die Bereitschaft zeigen, interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten, die sich aus einem Konsens ergeben, zu verbinden.“¹⁵ Hier setzen jedoch bereits die Schwierigkeiten ein, vor die uns die Theorie des kommunikativen Handelns stellt: selbst wenn wir nicht aus Perspektive eines grundsätzlich vom Antagonismus geprägten Gemeinwesens, wie ich sie anhand der Theorie Ch. Mouffes bespreche, ausgehen, ist die übergreifende Einwilligungsfähigkeit ins vermeintlich beste Argument nicht einsehbar: eine Lösung zu finden, eine Entscheidung zu treffen, ist eher als ein Ganzheitsphänomen, wie es die Komplexitätstheorie beschreibt, vorstellbar; das übertragen in die politische Philosophie könnte so aussehen, dass im Moment der Artikulation aller, im Moment der an ihre Zustimmung geknüpften Entscheidungen – und nur dann kann die Gemeinschaft als wohl wollende erlebt sein – ein Effekt einsetzt, in dem die Ganzheit mehr ist als die Summe der Teile. Nicht indem eine Position (als beste) obsiegt, sondern indem etwas hinzutritt., wie ich in III. ausführe.

Im dritten Teil gehe ich der Frage nach, was die Gemeinschaft zusammen bringt, was sie integriert. In einem Maße voller Souveränität ist das nur beim Sediment der Fall, von dem Greven spricht und es nicht näher erläutert. Zur Klärung des Konzepts des Sediments nehme ich Bezug auf die Theorie des politischen Imaginären bei Cornelius Castoriadis. das o.g. Sediment genauer zu beschreiben, und die Theorie der Selbstorganisation, in der Ideen, wie in der Theorie des Imaginären bei Castoriadis, ein hoher Stellenwert zukommt. Es wird deutlich, dass gemeinsame Vorstellungen die Voraussetzung von Gemeinsamkeit sind, die wiederum die Bedingung von einem Erleben und Wirksamwerden als integrierte politische Gemeinschaft (wenn tatsächliche und virtuelle politische Gemeinschaft in eins fallen) ist. Zudem ist es Zeit, sich zum Imaginären zu bekennen – für Theoretiker*innen ebenso wie für Akteur*innen, die immer beides sind, nur möglicherweise mit unterschiedlichen Schwerpunkten in der Ausdrucksform: in einer Zeit, in der die Diskussion um „alternative Fakten“ den Rahmen

¹⁵ Ibid.

der Gemeinsamkeit zu sprengen droht, ist es notwendig, zu sagen: es gibt den gemeinsamen Kanon an Vorstellungen, auf den wir zugreifen und den wir fortschreiben.

Im vierten Teil greife ich zwei Kommentare zur politischen Krise auf und diskutiere sie auch im Hinblick auf Handlungsvorschläge für Wissenschaft und Praxis zu ihrer Lösung. Colin Crouchs Konzept der „Postdemokratie“ erklärt, dass Politik zu ihrer eigenen Marginalisierung beigetragen habe, indem sie wesentliche Entscheidungsmaterien in privatwirtschaftliche Regelungskreisläufe übertragen hat.¹⁶ Chantal Mouffes Auffassung, dass Politik heute in weiten Teilen nicht politisch wäre, weil der aus ihrer Sicht unaufhebbare Antagonismus ausgeblendet werde¹⁷, befrage ich auf ihre Grundlagen und entwickle eine alternative Sichtweise. Aus meiner Sicht ist die Ineinsetzung von Pluralität und Konflikt der Sozialtheorie¹⁸ unzulässig. Wenn wir die Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit ansetzen, ergeben sich ganz andere strategische Optionen. Mit Claude Lefort argumentiere ich schon zuvor, das ist eine zweite Antwort auf die Frage nach den Gründen für das Unterlassungsverhalten der Bürger*innen, dass Bürger*innen die einzelstaatliche Ebene nicht mehr als die relevante zur Entscheidung der anstehenden Fragen erleben und deshalb kein in Handlungen ausgedrücktes, kein affirmatives Verhältnis mehr zu ihr unterhalten.

Der daraus folgenden, weit reichenden Schlussfolgerung gehe ich im fünften Teil nach: wenn die Bürger*innen die einzelstaatliche Ebene nicht mehr als die für die Klärung ihrer Fragen relevante erleben, weil sie Fragen des Klimas, der Regulierung der Finanzmärkte und Wirtschaftskreisläufe etc. nicht befriedigend bearbeiten kann, bedarf es politikpraktisch wie –theoretisch also einer Politikebene, die das Politische, das ich aufbauend auf Castoriadis als die Vorstellungen verstehe, die sich die Menschen von der Politik machen, symbolisch und institutionell zu fassen in der Lage ist. Wir leben längst in der „Weltgesellschaft“¹⁹; lediglich die politischen Institutionen entsprechen dem noch

¹⁶ Vgl. Colin Crouch (2008 a): „Postdemokratie“, Frankfurt/ M.

¹⁷ Vgl. Chantal Mouffe (2005): „Die Rückkehr des Politischen“, Frankfurt/ M.

¹⁸ Oliver Marchart (2013): „Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft“, Frankfurt/ M.

¹⁹ Hauke Brunkhorst (2013): „Co-Evolution von partikularer und kosmopolitischer Staatlichkeit in der Weltgesellschaft“, in: Maurizio Bach (Hg.): „Der entmachtete Leviathan. Löst der souveräne Staat sich auf?“, Baden-Baden, S. 49- 70 und Ulrich Beck (Hg.) (1998): „Perspektiven der Weltgesellschaft“, Frankfurt/ M.

nicht. Angesichts des gewachsenen Verflechtungsgrades von Wirtschaft, Kommunikation, Kultur und gemeinsamen Herausforderungen im Umweltbereich lässt sich in der Terminologie Jellineks von einer „globalen Schicksalsgemeinschaft“ sprechen, wobei Schicksalsgemeinschaft hier nicht bedeutet, dass konform ein Schicksal und eine Auffassung davon miteinander geteilt wird, sondern die Betroffenheit, also die Notwendigkeit, gemeinsam zu antworten, an über die Einzelstaaten hinaus gehenden, gemeinsam relevanten Problemstellungen meint.

Wer ein Schicksal teilt, braucht auch gemeinsame Institutionen. Es geht dabei um Institutionen, mit denen dieses Schicksal zu bearbeiten, zu gestalten ist. Ich argumentiere im fünften Teil, dass selbst die Einsprachen gegen eine weltweite, verfasste politische Gemeinschaft hinter ihren eigenen Ansprüchen zurück bleiben. David Miller etwa, als Protagonist eines Nationalismus in der internationalen politischen Theorie, unterscheidet zur Wahrung eines starken Nationalismus zwei Ebenen der Solidarität, also der Zugehörigkeit und aktiven Gemeinschaftlichkeit: die einer Mitbürgerin* einem Mitbürger gegenüber und die einer Angehörigen* einem Angehörigen einer anderen Staatsgemeinschaft gegenüber.²⁰ Er sagt zwar, dass auch letzteren gegenüber eine Pflicht besteht, ihre grundlegenden Rechte zu schützen - führt allerdings nicht aus, wer dafür die Verantwortung zu übernehmen hat. Wenn wir wollen, dass solche Maßnahmen nicht voluntaristisch von etwaigen Konstellationen abhängen, ist eine gemeinsame Verfasstheit als politische Gemeinschaft unabweisbar. Sie ist auch wichtiges Instrument, dem Unterlassungsverhalten der Bürger*innen zu begegnen.

Zur Stärkung der Gemeinsamkeit durch gemeinsame Ideen und der Entwicklung eines globalen politischen Imaginären entwickle ich in V. einen Vorschlag: Mobilisierung der Bürger*innen kann erhöht werden, wenn auf „Ideen als Ordner“²¹ des diskursiven Austausches von Akteur*innen Bezug genommen wird. Ich nenne die als speziell zur Stärkung der Mobilisierung der integrierten politischen Gemeinschaft zu verstehenden

²⁰ David Miller (2007): „National Responsibility and Global Justice“, Oxford.

²¹ Peter Weise (2002): „Der Beitrag der Synergetik zur Einheit der Sozialwissenschaften“, in: Leonhard Bauer/ Klaus Hamberger (Hg.): „gesellschaft denken. Eine erkenntnistheoretische standortbestimmung der sozialwissenschaften“, Wien, S. 91- 112.

Ordner „Orientierungspunkte des Entscheidens“. Sie sind sowohl in der wissenschaftlichen Beschreibung als auch im Bezug von Bürger*innen auf sie wirksam.²²

II. Die Relevanz des Entscheidens

Mit Bezug auf das Konzept der politischen Gesellschaft bei Michael Th. Greven sensibilisiert die Schrift die Lesenden für die Relevanz des politischen Entscheidens in einer sich funktional und normativ ausdifferenzierenden Gesellschaft, die die Kontingenz ihrer Formen zunehmend erlebt: es ist die einzige Handlungsweise, die gesellschaftsweite Verbindlichkeit herstellen kann. Darum ist die Abstinenz, das Unterlassungsverhalten der Bürger*innen aus der Perspektive des Wünschbaren ein Problem. Zudem wird die Extension der zu entscheidenden Fragen als potentiell unbegrenzt geschildert, was starke Implikationen aufruft: wenn alles entschieden werden kann, wie kommen wir dann zu einer guten Weise des Vollzugs des Entscheidens, bzw. was sind gute Entscheidungen? Wenn ich hier vom „Guten“ spreche, dann im Sinne des Gewünschten, das ist im Hinblick auf ein Verständnis performativer Wissenschaft Ausdruck der eigenen Intentionalität, und Wünschbaren, das ist Ausdruck der assoziierten Intentionalität des anderen, zu dem wir uns immer im Verhältnis finden.

In diesem Abschnitt synthetisiere ich Begriffe von Gemeinschaft, der politischen Gesellschaft, des politischen Raums und der Mitgliedschaft. Ich werde zudem, unter Bezug auf die Aristotelikerin Martha Nussbaum, begründen, dass die Teilnahme an den Entscheidungen Teil des menschlichen Glücks, der *Eudaimonia* ist. So wird deutlich werden, dass eine gute Entscheidung aus Perspektive des Wünschbaren eine ist, an der sich möglichst viele, möglichst alle beteiligt haben. Wenn es eine Differenz zwischen virtueller und tatsächlicher politischer Gemeinschaft gibt und das „Antworten“ ein

²² Die Brisanz meines Themas ermöglichte es mir, wenn die Rede darauf kam, tief mit Bürger*innen ins Gespräch zu kommen. Ihre Haltungen informieren meine Standpunkte. Denn auch unsere gemeinsamen Schwerpunkte, Abschnitte, in denen wir gemeinsam traurig oder wütend waren, haben Wirkung auf die Auswahl der Argumente.

Grundzug von Menschen ist, wie ich es aus der anthropologischen Beschreibung Martha Nussbaums als ein Vorschlag für eine mögliche Sichtweise, keine universelle Wahrheit abgeleitet habe, verbindet sich damit der Anspruch nach möglichst breiter Teilnahme.

1. Gutes Entscheiden in der Gemeinschaft der Menschen

Ich werde, in der Unterscheidung zwischen tatsächlicher und virtueller politischer Gemeinschaft davon ausgehen, dass die politische Gemeinschaft aus denen besteht, die potentiell an den Entscheidungen teilnehmen. Gute Entscheidungen sind dann solche, an denen sich alle Mitglieder der virtuellen politischen Gemeinschaft beteiligt haben, also wenn virtuelle und tatsächliche politische Gemeinschaft in eins fallen. Das folgt daraus, dass auf alle Fragen, die an das eigene Leben gestellt sind, selbst zu antworten, als ein Vermögen und einen Wunsch des Menschlichen anzusehen, wie ich es im folgenden ausführlicher einführe. Dieses Herangehen impliziert einen eigenen, einen starken Souveränitätsbegriff. Unter Souveränität verstehe ich, über das eigene Leben in Gemeinschaft zu verfügen. Das ist letztlich nur in einer Konsensdemokratie möglich, weil nur dort die Idee umgesetzt wird, dass es nicht wünschbar ist, dass die Gemeinschaft je in das Leben der Einzelnen wider ihr Wünschen eingreift. Wenn ich hier vom Wünschbaren spreche, nimmt das Bezug auf die Perspektive des anderen in uns, die wir berücksichtigen, was Voraussetzung der Vereinbarung in der (Konsens-)Demokratie ist. Politisch zu entscheiden wäre demnach das, was in das Leben eines anderen eingreift; und das nur im Konsens. Nur so wird Souveränität umgesetzt, nur das ist gutes Entscheiden, weil es dem Wünschen, unserem eigenen Erleben und Ausdruck, und dem Wünschbaren, unserem Erleben der Perspektive des anderen, Raum gibt. In den Vertragstheorien wird es als grundlegend angesehen, dass jede Ordnung eigentlich nur im Konsens zu gründen ist. Das „eigentlich“ hat hier einen Stellenwert, weil dann Modelle folgen, die die Notwendigkeit der gemeinsamen Entscheidung sublimieren, sie in abstrakte theoretische Ersatzmodelle überführen. So schafft Rawls die Voraussetzung

für den Konsens mit dem Schleier des Nichtwissens²³ und Buchanan räumt selbst ein, dass einige „as if“-Modelle nötig sind, damit die Relationen zwischen den Personen entsprechend dargestellt werden können.²⁴ Dabei ist es nicht einsichtig, dass überhaupt auch nur eine einzige Entscheidung, die in das Leben von Personen eingreift, nicht durch diese zustimmungspflichtig sein soll, sondern nur Grundlagendokumente. Die Vertragstheorie bietet auch keine Argumente auf, die von der Notwendigkeit des Konsens bei jeder Entscheidung entbinden. James M. Buchanan zufolge ist Mehrheitsentscheidung nur zu rechtfertigen, wenn potentiell jeder und jede im Verlauf die Möglichkeit hat, an dieser – unmittelbar oder repräsentiert - Anteil zu haben und die Entscheidungen zeitlich begrenzt wirksam sind.²⁵ Irreversible Entscheidungen wären demnach nicht rechtmäßig. Aus meiner Sicht kann ein systemischer Schutz in der Mehrheitsdemokratie durch die Wahrung der Grundrechte bestehen, die das Mehrheitshandeln begrenzen. Jedoch schließt sich hier wiederum die Frage an, durch wen diese, zum Beispiel unter der Bedingung der Gewaltenteilung, mit Exekutivmacht garantiert werden. Das stellt die Frage nach dem institutionellen Design, die in dieser Arbeit nicht behandelt werden kann. Und wie schon Rousseau klar macht, ist „das Gesetz der Stimmenmehrheit (...) selbst eine Sache des Übereinkommens und setzt wenigstens eine einmalige Einstimmigkeit voraus.“²⁶ Dem grundlegenden Konsens entgeht die Vertragstheorie nicht, ohne ihre Lücke argumentativ auszuführen. Grundlegend kann die volle Souveränität damit nur in der Konsensdemokratie verwirklicht werden. Wobei es bei Rousseau der Bezug auf die Vernunft ist, die den Gesellschaftszustand vom Naturzustand unterscheidet²⁷, während deutlich ist, dass der hier angegebene Bezugspunkt, innerhalb der Argumentationslogik Rousseaus selbst, die Allgemeinheit ist; also nicht ein in der Person liegender Ort einer fragwürdigen Vernunft, sondern das Überpersönliche in der Person selbst, also die gemeinsamen internalisierten Vorstellungen. „(...) Gäbe es nicht einen Punkt, in dem alle Interessen

²³ John Rawls (2013): „Eine Theorie der Gerechtigkeit“, Berlin, S. 159ff.

²⁴ James M. Buchanan (1975): „The limits of liberty: between anarchy and Leviathan“, Chicago, S. 54f.

²⁵ Ibid.

²⁶ Jean-Jacques Rousseau (1988): „Der Gesellschaftsvertrag“, Leipzig, S. 47.

²⁷ Rousseau (1988): S.52.

übereinstimmen, könnte keine Gesellschaft bestehen“²⁸, führt Rousseau aus und aus meiner Sicht ist das ein bemerkenswerter Punkt, denn die Gemeinsamkeit in der Ordnung ist bislang noch nicht ausreichend betont worden, ist sie doch das, worauf sich die Ordnung stützt. Bei Rousseau ist das das Leben der Freiheit, das erst durch den Zusammenschluss möglich wird, aus meiner Sicht – es handelt sich mit der Freiheit um einen stark ideellen Begriff – ist es nötig, diesen Ort des Gemeinsamen, und wenn ich Ort sage, bezeichnet das einen Teil des politischen Imaginären, das später noch genauer beschrieben wird, gehaltvoller zu beschreiben, etwa wie die Verfassung des Staates Bhutan das Glück der Menschen als Ziel der Ordnung angibt, und damit zum einen organisatorische Implikationen der Teilhabe und zum anderen solche auf die persönliche Entwicklung hin bezeichnet.²⁹ Die Gleichheit der Personen hat für Rousseau einen hohen Stellenwert.³⁰ Aus meiner Sicht ist daraus ein Votum für die Konsensdemokratie abzuleiten, weil der Gleichheit nur in voller Wahrung der Souveränität der Einzelnen entsprochen werden kann; nicht wenn sie überstimmbar sind. Denn dann haben nur die Stimmen der Angehörigen der Mehrheit Gewicht. Der Punkt an der Souveränität ist nicht, dass eines sie hat und ein anderes sie nicht, indem etwa nur eines seine Vorstellung umsetzt, so wie z.B. der angegriffene, aber bislang unherausgeforderte Souveränitätsbegriff von Carl Schmitt impliziert, sondern es ist vielmehr so, dass in der Demokratie jedes immer schon souverän ist und allgemeiner gesprochen dass jedes immer schon souverän ist und höchstens die Wahl treffen kann, seine Souveränität aufzugeben, indem es sie nicht in den Ausdruck bringt. Wie wir uns Souveränität vorstellen, hat großen Einfluss darauf, wie wir die politische Ordnung konzipieren. Für Schmitt ist die Verkörperung der Souveränität seiner Zeit in der möglichen Diktatur des Reichspräsidenten³¹ Wenn wir egalitäre und demokratische Modelle für die Gemeinschaftsbildung finden wollen, brauchen wir andere Vorstellungen.

²⁸ Rousseau (1988): S. 57.

²⁹ Vgl. Ha Vinh Tho (2014): „Grundrecht auf Glück : Bhutans Vorbild für ein gelingendes Miteinander“, München.

³⁰ Robert Wokler (1999): „Rousseau“, Freiburg i.Br., S. 56ff.

³¹ Carl Schmitt (2015a): „Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität“, Berlin, S. 17f.

Wenn die Frage nach der (Be-)Gründung von Ordnung in der Vertragstheorie steht, geht es immer um die Frage nach der Legitimität, wobei der Begriff einer Klärung bedarf: denn wörtlich von latein „legitimus“, gesetzmäßig, einfach die Gesetzmäßigkeit der Ordnung bezeichnend, verstehen wir darunter heute eine über die bloße Positivität der Ordnung hinaus reichende Anerkennungswürdigkeit, also im Grunde, dass ein Set von Aussagen so beschaffen wäre, dass Bürger*innen ihm zustimmen könnten. Aus meiner Sicht ist eine solche Abstraktion von den Bürger*innen, bei der jemand Drittes zum Gate Keeper darüber wird, was in solcher Weise zustimmungsfähig wäre, nicht zulässig. Nur die reale Zustimmung zur Ordnung durch die Bürger*innen gibt ihr Legitimität. Das ist in der konsensualen Vertragstheorie umsetzbar.

Für Buchanan etwa gibt es keine Gleichheit der Personen, nicht mal im Originalzustand³², wodurch nach meiner Auffassung der Konsens grundlegend unmöglich wird, denn ohne die gleichen Vermögen ist keine gemeinsame Position möglich. Jörg Kühnelt bezeichnet Buchanans Konzept als das eines „Rechtsschutzstaates“³³, weil bei ihm den gemeinsamen Einrichtungen die Aufgabe zukommt, die Besitztümer der Einzelnen vor der Ungleichheit des Originalzustandes zu schützen. Dabei kennt auch er nur ein negatives Verhältnis zu den gemeinsamen Einrichtungen, derzeit dem Staat, wie es die liberalen Theorien überhaupt tun, insofern als dass sie ihre Aufgabe in einer Abwehr, nie in einem positiven Ziel sehen. Das ist in der autonomen Gemeinschaft aber nötig, wie ich zeigen werde, denn nur durch gemeinsame Orientierung in die Zukunft können wir Gemeinschaft integrieren.

Habermas' Modell der kommunikativen Vernunft, die zum Konsens führt, ist problematisch, da er davon ausgeht, dass es möglich wäre, „über das selbe Wissen“³⁴ zu verfügen, auf dem aufbauend zwei Akteure zur gleichen Auffassung darüber kommen, was eine angemessene Lösung für ein Problem wäre. Diese Sichtweise ist nach

³² Buchanan (1975): S. 71.

³³ Jörg Kühnelt (2010): „Pluralistische Gesellschaften und Vertragstheorien. Eine konstruktivistische Kritik der hobbesianischen Vertragstheorie“, Frankfurt/ M, S. 178.

³⁴ Jürgen Habermas (2016): „Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1“, Frankfurt/ M., S. 29.

meiner Auffassung unterkomplex. Vielmehr ist es doch so, dass die Perspektivität der Sprecher*innen unaufhebbar ist, dass sie, selbst wenn sie grundlegend über die selben Vermögen verfügen, aufgrund ihrer singulären Position in der Welt nie das gleiche Wissen von einem Sachverhalt haben können, sondern es darauf ankommt, einen Modus zu entwickeln, mit dem es möglich ist, mit anderen in der selben Welt zu sein, deren spezifische perspektivengebundene Antwort auf das Geschehen halten, aushalten zu können. Ich nenne diesen Modus vorerst „Vereinbarung“. Der zu erzielende Konsens ist damit nur mehrstufig erreichbar, insofern als dass erst alle ihre spezifischen Antworten, also ihre Sichtweisen, Wünsche und Vorschläge in den gemeinsamen Rahmen einbringen und in einem zweiten Schritt eine Dynamik einsetzt, Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit herzustellen. Die These ist, dass das immer geschieht, weil in komplexen Systemen Emergenz ein Ganzheitseffekt ist, wenn tatsächlich alle in den Ausdruck kommen. Emergenz gibt es, weil es alles gibt, wovon wir eine Idee haben. Zudem ist gegen Habermas' ideale Sprechsituation einzuwenden, dass sie den Eindruck einer Bindungslosigkeit in soziale Organisation hinein weckt, wenn vom Fehlen „innerer und äußerer Zwänge“³⁵ die Rede ist und der Modus der Einbindung nicht positiv beschrieben wird. Denn die organisationsgeprägte Ausrichtung des politischen Systems in Europa heute, das von Parteien gestaltet wird, entspricht aus meiner Sicht jener idealen Sprechsituation nicht, wenn etwa Beteiligte unter Fraktionszwang genommen werden können. Neben dem ist es allerdings vorstellbar, dass die Verbindung in einen sozialen Zusammenhang hinein einen Einfluss auf die eigene Positionierung hat, z.B. in produktionsdemokratischen Einrichtungen, wo alle Beteiligten kollektiv und egalitär miteinander entscheiden.

Zudem teile ich das Konzept von Zentrum und Peripherie bei Habermas nicht: der Peripherie komme als nachträglich Kontrollierender und „mehr oder weniger“³⁶ auch die politische Entscheidungen Programmierender hohe Relevanz zu. Das mutet deklaratorisch an, denn solange es in der Peripherie eine Gruppe gibt, die gar nicht wählt, ist dieser Effekt aus meiner Sicht nicht verwirklicht. Indem hingegen in der

³⁵ Manfred G. Schmidt (2010): „Demokratietheorien. Eine Einführung“, Wiesbaden, S. 242f.

³⁶ Habermas (1992): S. 364.

Konsensdemokratie jedes zu allen potentiellen Entscheidungsfragen ein grundlegendes Vetorecht hat, ist es möglich, Egalität zu verwirklichen. Es ist wichtig uns klar zu machen, dass Egalität eine Idee, auf die wir eine Wahl haben, keine Natur des Sozialen; alles andere wäre weder mit dem Konzept der politischen Gesellschaft (Greven) noch der autonomen Gesellschaft (Castoriadis) vereinbar, wie ich sie im folgenden diskutiere.

Der wichtigste Einspruch wider Habermas richtet sich an das Konzept der kommunikativen Vernunft: in „Theorie des kommunikativen Handelns“ führt er aus, was als vernünftig zu verstehen sei – dass er etwas, für das er eine Universalie zu sein beansprucht, definiert, ist überhaupt nicht annehmbar.³⁷ So wird die autoritäre und eliminatorische Tradition³⁸ des Vernunftbegriffs fortgeschrieben. Frank Buhren nennt Habermas' Vorgehen eine „Sprachmetaphysik“.³⁹ Aus meiner Sicht lässt das nach der Vernunftkritik fragen. Eine Herangehensweise wäre zum Beispiel mal auf die Bilanz zu gucken: sich anzusehen und die Verantwortung für das zu übernehmen), was im Namen der menschlichen Vernunft geschieht: Viel Grausamkeit, etwa wenn jemand das Wirtschaftssystem als rational bezeichnen würde bei gleichzeitigem Millionensterben an Welthunger. Das wäre eine Vernunft, die das Sterben als Töten in Kauf nehmen würde und dann doch sicher konzeptionell keine erstrebenswerte mehr. Zudem man kann doch wohl die Vernunft nicht von anderen Teilen abtrennen und sagen: die Vernunft ist das Zentrum und die Schlechtigkeit gibt es eben auch. Dann wäre die Vernunft auch von ihr betroffen, denn es besteht aus meiner Sicht Egalität zwischen den Teilen. Und ein zweiter Punkt wäre, dass ich persönlich nicht bereit bin, einen Mechanismus vorzustellen, der nicht Teil der Ganzheit wäre, der ein Außen, ein als natürlich bezeichneter Fixpunkt wäre, den es in der Zirkularität nicht gibt.

Eine Möglichkeit, Teilnahme an der Entscheidung als Wunsch, das ist der Ausdruck eigener Intentionalität, und Wünschbares, das ist unser Vorstellen vom Wünschen des anderen, und das Modell der Konsensdemokratie zu begründen, findet sich in Martha

³⁷ Denn Universalien sind dadurch gekennzeichnet, dass sie beliebig viele *approaches* zu ihrem Bedeutungshorizont zulassen.

³⁸ Max Horkheimer/ Theodor W. Adorno (2006): „Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente“, Frankfurt/ M.

³⁹ Frank Buhren (2009): „Zur Kritik der kommunikativen Vernunft. Gesellschaft, Vernunft und Sprache in Jürgen Habermas' Theorie der Moderne“, Berlin, S. 55.

C. Nussbaums Konzept eines aristotelischen Essentialismus. Ihr Vorschlag geht selbst nicht so weit, enthält aber den Vorschlag einer Konsensdemokratie als eine mögliche Konsequenz, wenn ich ihr Konzept ernst nehme. Nussbaum bezeichnet es als „dichtes, vages Konzept des Guten“ („thick vague conception of good“).⁴⁰ Dick deshalb, weil ihr Essentialismus ein normativ anspruchsvolles, gehaltvolles Bild davon zeichnet, was die Grundbedingungen dessen sind, Mensch zu sein. „Vage“, weil es den Anspruch hat, für kulturelle Besonderheiten offen zu bleiben. Nussbaums moraltheoretische Position eines internen Realismus besagt, „dass die Objektivität normativer Behauptungen nur aus dem gemeinsamen Einverständnis moralischer Subjekte über tief geteilte Überzeugungen und nicht aus einem externen Parameter gewonnen werden kann.“⁴¹ Grundlage der Bestimmung normativer Positionen ist also gemeinsame, auch innere Erfahrung. Der interne Realismus rückt vom metaphysischen Realismus ab, „behauptet aber im Gegensatz zum Anti-Realismus, dass sich durchaus plausibel moralische Aussagen tätigen und begründen lassen – und sich in weiterer Folge deshalb auch sinnvoll über die Frage nachdenken lässt, wie zu leben für den Menschen gut oder richtig sei.“⁴² Dabei ist es Nussbaum wichtig, die Selbstzweckhaftigkeit und Autonomie von Personen zu betonen.

Nussbaums Universalismus leitet sich aus einem Essentialismus her, der trotzdem anschlussfähig ist, wenn wir uns klar machen, dass wir uns wie in einer Wahl auf eine Geschichte, auf eine Folie der Selbstbeobachtung beziehen. In ihrem Essentialismus trifft sie Aussagen über die menschliche Lebensform insofern, als dass sie Grenzen und Möglichkeiten menschlicher Wesen beschreibt. Neben der Sterblichkeit und Körperlichkeit werden dabei auch solche beschrieben, die Modi des Eingebundenseins in nichtmenschliche und menschliche Umwelt angeben. Fähigkeiten bei Nussbaum sind „die Antwort auf die Frage (...), was eine Person fähig ist zu tun und was sie fähig ist zu

⁴⁰ Martha C. Nussbaum (2011): „Aristotelian Social Democracy“, in: R.B. Douglas et al. (Hg.): „Liberalism and the Good“, New York, S. 203- 252.

⁴¹ Herlinde Pauer-Studer (1998): „Martha Nussbaum. Gerechtigkeit oder das Gute Leben“, Vorwort, Frankfurt/Main, S. 10.

⁴² Johannes Nathschläger (2014): „Martha Nussbaum und das gute Leben. Der Capabilities-Approach auf dem Prüfstand“, Baden-Baden, S. 26.

sein.“⁴³ Dabei denkt sie die den Personen inhärenten Anlagen immer in Zusammenhang mit ihren gesellschaftlichen Bedingungen der Verwirklichung. „In other words, there are not just abilities residing inside a person but also the freedoms or opportunities created by a combination of personal abilities and the political, social and economic environment.“⁴⁴ Dabei spielt Vereinzelung, die Fähigkeit, sich selbst als eine Person wahrzunehmen, ebenso wie Responsivität eine Rolle. Auf letztere soll im Rahmen dieser Schrift besonders eingegangen werden. Zudem kommt der „praktischen Vernunft“, der Fähigkeit zu Bewertungen sowie Konzepte des Guten und der Planung des eigenen Lebens zu entwickeln, wie Nussbaum sagt, „architektonische“⁴⁵ Bedeutung zu. Sie beschreibt ein wechselseitiges Antworten als Grundzustand der menschlichen Lebensform.⁴⁶ Gemeinsam mit der praktischen Vernunft kann dieser als Bestimmung einer Fähigkeit wie eines Bedürfnisses sowohl nach der Verknüpfung mit anderen als auch zur eigenständigen Gestaltung der eigenen wie gemeinsamen Lebensbedingungen angesehen werden. In der Folge steht aus meiner Sicht ein starker Souveränitätsbegriff, dem nur in der Konsensdemokratie entsprochen werden kann. Zu entscheiden stünde demnach immer dann etwas, wenn die Absicht besteht, in das Leben von Einzelnen einzugreifen – und möglich ist das nur mit deren Zustimmung.

Es lohnt sich, dieses „Antworten“ einmal genauer anzusehen: Es ist zu verstehen als eine grundlegende Funktionsweise des Menschlichen, möglicherweise des Lebens, bei der alles, was an uns heran getragen wird und zu dem in uns eine Frage angelegt ist, wie das zu betrachten ist, mit einer eigenen Sichtweise „beantwortet“ wird. Hier kommt die Rolle des Diskurses zum Tragen, in dem *noema* problematisiert und potenziell politisiert werden, so dass in der Person die Frage nach der Bewertung, unter der Verwendung praktischer Vernunft, entsteht. Es ist allerdings auch möglich, dass Fragen ohne unmittelbare Einwirkung eines Außen, durch die praktische Vernunft allein aufgeworfen werden; wobei die grundlegende Eingebundenheit allein schon durch die Sozialität von Sprache weiterhin gegeben ist. Die praktische Vernunft ist zu verstehen als ein

⁴³ Nathschläger (2014): S. 20.

⁴⁴ Nussbaum (2011): S. 20.

⁴⁵ Nussbaum (1993): S. 343.

⁴⁶ Nussbaum (1993): S. 337.

Vermögen und Bedürfnis von Menschen, ihre Angelegenheiten selbst zu regeln. So lässt sich bestimmen, dass Entscheidungen dann gut sind, wenn die von ihnen Betroffenen an ihnen mitgewirkt haben, wenn sie das Potenzial entsprechend dem Bedürfnis nicht nur möglicherweise, sondern tatsächlich verwirklicht haben. Dann fallen virtuelle und tatsächliche politische Gemeinschaft in eins. Es ist also wünschbar, dass sich alle an den Entscheidungen beteiligen.

2. Die politische Gesellschaft bei Michael Th. Greven: Definition und Genese

Am Ausgangspunkt steht bei Greven für moderne Gesellschaften der Befund weit gehender Kontingenz in der Sinnstiftung sowie der Differenzierung der Arbeits- und Lebensweisen. Das hat eine verringerte und sich weiter verringernde gemeinsame Gewissheitsbasis von Werten, Normen und Formen der Kooperation und des Zusammenlebens zur Folge, die also immer weniger traditional vorausgesetzt und vorgefunden werden kann, sondern aktiv gemeinsam hergestellt wird. Dies geschieht nach seiner Auffassung im politischen System, das mit den Entscheidungen als einziges Teilbereiche übergreifende Verbindlichkeit herzustellen in der Lage sei. Diese Feststellung bündelt Greven im Konzept der „politischen Gesellschaft“, die er so charakterisiert: „Alles ist prinzipiell entscheidbar geworden, [...] für alles kann die Politik ihre Zuständigkeit erklären und jedes erwachsene Gesellschaftsmitglied gilt als politisches Subjekt.“⁴⁷ Die politischen Gesellschaften der Gegenwart seien „durch ihre Kontingenz und den Zwang zur Dezision geprägt.“⁴⁸ Darum hat die politische Entscheidung in seiner Theorie eine heraus gehobene Bedeutung: Für Greven ist der Stellenwert der Entscheidung Struktur prägend für die gesamte Gesellschaftsformation. So schlägt er auch vor, die jeweils vorgefundenen sozialen und institutionellen

⁴⁷ Michael Th. Greven (2009): „Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie“, Wiesbaden, S. 67.

⁴⁸ Greven (2009): Vorwort zur ersten Auflage, S. 1.

Strukturen und Gewohnheiten im Hinblick auf die ihnen vorausgehenden, dezisionalen Prämissen zu verstehen: „Was als natürliche oder kulturelle Möglichkeit oder Grenze der individuellen Entfaltung objektiv vorgegeben erscheint, (...) [ist] in Wahrheit das Ergebnis früherer Entscheidungen.“⁴⁹ In der politischen Gesellschaft gelte, „dass in ihr auf keine andere Weise als im politischen Prozess allgemeine Gültigkeit begründet werden kann.“⁵⁰ Politik ist bei Greven zu verstehen „als eine spezifische Handlungsweise bzw. ein aus dieser resultierender Prozess (...) , durch die für Gesellschaften verbindliche Entscheidungen getroffen werden.“⁵¹ Damit ist ein hoher Stellenwert des Prozesses des politischen Entscheidens programmiert, der im folgenden weiter entfaltet werden soll.

Als eine Intention des Konzepts gibt er die Möglichkeit der Gegenwartsbeschreibung an, um daraus wirksam politische Handlungsmöglichkeiten ableiten zu können.⁵² Mit dem Konzept sieht er sich der „Illustration und Fundierung des geschichtlichen Begriffes ‚politische Gesellschaft‘, der idealtypisch verstanden werden muss“⁵³ verpflichtet. Es wird also kein Anspruch auf überzeitliche und alleinige Gültigkeit erhoben. Dennoch besteht das wirklichkeitswissenschaftliche Interesse, Entwicklungen modellhaft zu beschreiben und damit die Grundlage zu schaffen, dass Akteur*innen auf sie Einfluss nehmen können. Denn: „Wo alles zur Entscheidung stand oder steht – wenn auch niemals gleichzeitig – wächst die Verantwortung, müssten und könnten auch die Folgen von unterbliebenen Entscheidungen verantwortet werden. Wo alles disponibel wird, gerät Verantwortung zur zentralen Kategorie und ihre Zurechenbarkeit zu einem Problem, das neue Lösungen verlangt.“⁵⁴ Damit ist der Hinweis auf die ethische Gebundenheit des Entscheidens von Anfang an mit dem Befund seiner Kontingenz verbunden. Es ist anzunehmen, dass die potenzielle Totalität des Entscheidens, seine potentielle Reichweite auch Implikationen für die Reichweite beim Absender, beim Urheber der Entscheidung haben muss: Dass also bei großer potentieller Eingriffstiefe

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Greven (2009): S. 106.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Greven (2009): S. 31.

⁵⁴ Greven (2009): Vorwort zur ersten Auflage, S. 1.

auch tatsächlich jede*r an den Entscheidungen teilhaben möge, damit in unseren Begriffen von einer guten Entscheidung die Rede sein kann.

Durch das Erleben der Kontingenz und Dezisionalität verändere sich „(...) in den Köpfen der Beteiligten (...) über einen längeren Zeitraum die ‚gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit‘: Die Welt, zumindest ein ständig wachsender Teil von ihr in Form der gesellschaftlichen Verhältnisse, verliert ihren selbstverständlichen und traditional vermittelten ontologischen Status, sie erscheint nun eher gestaltungsfähig und ‚machbar.‘“⁵⁵ Dadurch gewinnt die Tendenz zur Politisierung an Dynamik. Einen weiteren Grund sieht er ideengeschichtlich sowie in der mit ihrer Variation veränderten Praxis in den letzten beiden Jahrhunderten: Das Handeln orientiere sich nicht mehr an wissenschaftlich-universalistischen Weltbildern. Vielmehr hätten politische Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts im Zuge der Durchsetzung eines „anthropogenen Weltbildes die Erfahrung tief im gesellschaftlichen Bewusstsein verankert, dass politisch praktisch alles möglich sei. (...) Wie sehr die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts dieses moderne Bewusstsein von der ein Mal mehr als verlockend, ein anderes Mal mehr als bedrohend empfundenen Kontingenz aller gesellschaftlichen Entwicklung und politischen Gestaltung verschärft haben, kann man nur erahnen.“⁵⁶ Dieser weit gehend veränderte Weltbezug als Voraussetzung einer Praxis der Produktion des Sozialen will Greven mit seinem Konzept der „politischen Gesellschaft“ beschreiben.

In einem historischen Überblick beschreibt Greven die politische Gesellschaft als Stadium in einer „Entwicklung des Regierens und der dazugehörenden institutionellen und organisationellen Bedingungen einerseits und die des Politisch-Werdens immer weiterer gesellschaftlicher Bereiche andererseits“.⁵⁷ So will Greven der für ihn nicht funktionalen Unterscheidung von Staat/Gesellschaft mit einer eigenen Schilderung im Konzept der politischen Gesellschaft entgehen. „Mit ‚Regieren‘ wird jener Aspekt des Politischen bezeichnet, durch den autoritativ bestimmte Maßnahmen, Regeln oder

⁵⁵ Greven (2009): S. 97.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Greven (2009): S. 95.

Vorschriften zur Regulierung des gesellschaftlichen Handelns in bestimmten politischen Räumen verbindlich gemacht werden. (...) Notwendig für das Regieren und die Machtausübung ist aber die Herstellung eines kommunikativ vermittelten gemeinsamen Sinnverständnisses.“⁵⁸ Neben der Dimension der Verantwortung spielt also auch immer die Frage nach dem kollektiven Sinn eine Rolle, die ich ebenso aufgreife, Sinnproduktion als Tätigkeit im Imaginären beschreibend (II.). Greven bezieht sich hier vor allem auf materielle Gegenstände als Symbole. „Dazu bedarf es gewisser Symbole und Zeichen der Herrschaft und ihrer realen Sichtbarkeit, die nur im Rahmen des gemeinsamen Verständnishorizontes, eben eines die Gemeinsamkeit erst einmal real stiftenden politischen Raumes funktionieren können. Grenzsteine, Uniformen, Fahnen und Embleme, vor allem auch auf Münzen, spielen in der Ikonographie des politischen Raumes und der Herrschaft eine identitätsbildende Rolle.“⁵⁹ Für eine Ikonographie des Politischen sind diese klassischen, hoheitlichen Gegenstände sicherlich von großer Bedeutung. Aus meiner Sicht können neben diesen auch Begriffe und Debatten die Gemeinsamkeit im politischen Raum herstellen, indem sie sie symbolisieren, wenn auf diese von Institutionen und Akteur*innen rekurriert werden kann. Das ist zum Beispiel bei den Verfassungsbegriffen der Fall. Im weiteren wird zu entwickeln sein, inwieweit auch Orientierungspunkte des Entscheidens einen gemeinsamen Kanon zur Stütze des Entscheidens und damit zur Bildung des Gemeinsamen bilden können.

Aus dem Gesagten folgt, dass für Greven Politik nicht mit dem Staat gleichzusetzen ist. (Dies kommt auch im Zuge der Ablehnung seiner Politik/ Gesellschaft-Unterscheidung, wie sie die Systemtheorie nahe legt, zum Tragen.) Darum betrachtet er als Politik alle Auseinandersetzungen über zu entscheidende Fragen in der politischen Gesellschaft. Hier setzt auch, trotz großer Wertschätzung, seine Kritik an Norbert Elias' Konzept der Vergemeinschaftung an, das im Geiste seiner Zeit Politik und Staat in eins setze. Dennoch leiste es dessen „Monopolisierungstheorie, die subjektive, psychologische Seite der inneren Konstituierung des modernen Individuums mit einer Theorie des

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

modernen Staatsapparates“⁶⁰ zu verbinden. Diesem Anspruch sieht sich die Theorie der politischen Gesellschaft nicht verpflichtet, die in erster Linie eine Beschreibung des Entwicklungsstandes liefert, aus der dann von Akteur*innen Konsequenzen für das eigene Handeln abgeleitet werden können. Greven ist sich der setzenden Voraussetzungen seiner Theorie bewusst, die vor allem im Stellenwert der Person liegen, wie noch zu zeigen sein wird, und nimmt für sich in Anspruch, in der Auseinandersetzung um Werturteile in der Sozialwissenschaft auf Seiten derer zu stehen, die sich der Engagiertheit, der aktiv setzenden ideellen Grundierung sozialwissenschaftlicher Urteile bewusst sind.⁶¹

Der Beschreibung der Entwicklung zur politischen Gesellschaft hin widmet Greven besondere Aufmerksamkeit: „Die Fundamentalpolitisierung bildet historisch den Schlussstein in der Architektur der politischen Gesellschaft.“⁶² Ihr modelliert Greven drei Prozesse als vorausgehend, nämlich solche der Säkularisierung und Pluralisierung, der wohlfahrtstaatlichen „Politisierung von oben“⁶³ und „Fundamentalpolitisierung von unten“.⁶⁴ Die möchte ich im folgenden beschreiben. Die Prozesse von Säkularisierung und Pluralisierung haben in besonderer Weise zum Zerfall einer gemeinsamen Gewissheitsbasis des Denkens und der Normen geführt. Das religiöse Fundament stiftete eine Gewissheitsbasis, die die Verankerung der Einzelnen in der Welt mittels einer Kosmologie ebenso wie die normative Regulierung von Lebensweisen und die Legitimierung traditionaler politischer Ordnungen umfasste. Ideelle Integration der Menschen und Legitimation von Ordnung bedurften keines zusätzlichen (politischen) Prozesses: „Das traditionelle vorsäkulare Denken über menschliches Zusammenleben besaß in seinem religiösen Fundament eine vergemeinschaftete Gewissheitsbasis, die von der individuellen Glaubenssicherheit bis hin zur traditionellen Legitimität politischer Ordnungen und Institutionen reichte und die darüber hinaus auch kognitiv die geschichtliche Aktualität politischer Verhältnisse in einen Natur und Kosmos

⁶⁰ Greven (2009): S. 44.

⁶¹ Michael Th. Greven (1974): „Systemtheorie und Gesellschaftsanalyse: Kritik der Werte und Erkenntnismöglichkeiten in Gesellschaftsmodellen der kybernetischen Systemtheorie“, Darmstadt, S. 248ff.

⁶² Greven (2009): S. 67.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

umfassenden Kontext stellte, in dem Fragen nach Herkunft und letzten Gründen ebenso selbstverständlich beantwortet schienen wie die nach dem Sinn und Zweck des eigenen gesellschaftlichen Handelns. Normative Integration und die Legitimation politischer Ordnungen waren durch die religiöse Sozialisation der einzelnen Gesellschaftsmitglieder und ihre kulturelle und institutionelle Repräsentation gewährleistet und bedurfte keines zusätzlichen politischen Prozesses zu ihrem Erfolg.“⁶⁵ Bislang seien die Prozesse zur Ablösung dieses Status’ bevorzugt von der Soziologie beschrieben und erforscht worden. Mit der Frage nach der Legitimität politischer, nicht mehr traditionaler Ordnung sei aber auch ein Kernproblem politischer Theorie berührt. Die Veränderung, die sich in der Folge von Aufklärung und vor allem Säkularisierung vollzieht, ist daher für Greven nicht nur religionssoziologisch oder soziologisch nachzuvollziehen, sondern auch ein Gegenstand für die politische Theorie. Denn bei den vorgenannten tauche das „politische Kernproblem verbindlicher Entscheidungen mit Geltungsanspruch von erheblicher Reichweite überhaupt nicht auf. Politische Entscheidungen, wie Entscheidungen überhaupt, reduzieren aber zumindest für einen bestimmten Zeitraum Kontingenz und sind mit fortbestehenden pluralistischen Ansprüchen nicht vereinbar.“⁶⁶ So positioniert er politische Theorie am Schnittpunkt zur vormals von der Soziologie behandelten Frage der Ausdifferenzierung, indem die Frage nach der Legitimität und legitimen Reichweite politischer Entscheidungen bei sich verringernder gemeinsamer Gewissheitsbasis gestellt wird. Insofern sei es als ein Problem, als eine Herausforderung in vielfacher Hinsicht zu verstehen, dass der sich ausprägende Typus der politischen Gesellschaften zunehmend weniger „auf einem stabilisierenden sozialen und kulturellen Fundament aufruhet, das wie ein ausgleichendes Trägheitspendel gegen politische Entscheidungen wirkt.“⁶⁷ Diese Funktion der Schaffung einer gemeinsamen Gewissheitsbasis fällt für Greven dem Treffen politischer Entscheidungen zu. Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass die durch Entscheidung erreichten Vereinbarungen keine

⁶⁵ Greven (2009): Vorwort zur 1. Auflage, S. 20.

⁶⁶ Greven (2009): Vorwort zur 1. Auflage, S. 22.

⁶⁷ Greven (2009): Vorwort zur 1. Auflage, S. 25.

Gewissheiten im traditionellen Sinne sind, sondern in ihrer Offenheit gegenüber neuerlicher Infragestellung potentiell immer nur vorläufig bleiben.

Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts seien zudem zwei Prozesse miteinander verzahnt abgelaufen, die er als „Rationalisierung von Interessen“⁶⁸ und „wohlfahrtsstaatliche Politisierung von oben“⁶⁹ bezeichnet. Zum einen hätten übergreifend geteilte Interessenlagen organisierten Ausdruck gefunden, was im gegenwärtigen Status der politischen Gesellschaft schon wieder an Stellenwert verliert, und damit auf die Politik eingewirkt. Gleichzeitig und auch im Zusammenhang damit stehend beschreibt er als Politisierung von oben die „(...) Tendenz, durch die im Zuge bis in unsere Zeit nicht enden wollende Aufgabeninklusion immer mehr Zuständigkeiten der ‚öffentlichen Hand‘ geschaffen und institutionell, finanziell wie funktional verankert werden. Damit wird die Gesellschaft vom politischen Entscheidungszentrum her durch ein Äderwerk von öffentlichen Kompetenzen durchzogen und in ihrer Reproduktion real geformt, das, und darauf kommt es hier allein an, letztlich auf politischen Entscheidungen darüber beruht, wofür die ‚öffentliche Hand‘ jeweils eine Verantwortung zu übernehmen hätte und wie diese im Einzelnen wahrzunehmen wäre.“⁷⁰ Hier ist beschrieben, dass und wie Politik Gesellschaft formt. Das Zentrum ist für Greven die Regierung und Parlamentsmehrheit. Durch die Aufgaben, die in ihrem Entscheidungsbereich verortet werden und die jeweiligen Entscheidungen werden Strukturen des Zusammenlebens quasi vom Zentrum her, nämlich der Regierung oder der entscheidenden Parlamentsmehrheit, geordnet. Das Wechselspiel der gegenseitigen Beeinflussung von Gesellschaft und Regieren, Breite und Zentrum ist hier nicht vordergründig beschrieben, bei Greven aber durchaus mitgedacht: das wird anhand des Stellenwertes organisierter Interessen bei Greven deutlich.

Den dritten axiomatisch⁷¹ beschriebenen Teilprozess der Entwicklung der politischen Gesellschaft bezeichnet Greven als „Fundamentalphitisierung von unten.“ Hier wird beschrieben, wie sich die Subjektrolle der Gesellschaftsmitglieder als wichtige Idee in

⁶⁸ Greven (2009): S. 40ff.

⁶⁹ Greven (2009): S. 66ff.

⁷⁰ Greven (2009): S. 58.

⁷¹ Greven (2009): S. 66ff.

der demokratischen Verfasstheit der modernen politischen Gesellschaft entwickelt. Laut Greven wird diese Entwicklung lange vor der tatsächlichen institutionellen Verankerung politischer Subjektrechte wirksam: auch die nicht republikanischen politischen Gesellschaften des 18. und 19. Jahrhunderts hätten zunehmend die Gesellschaftsmitglieder und ihre Einschätzung zu den Maßnahmen des Regierungshandelns zu berücksichtigen gehabt.⁷² Ihre Beteiligung an einer sich auswachsenden Öffentlichkeit habe so das politische Entscheiden verändert, noch bevor real Macht geteilt wird. Besonders eindrücklich sei dies geworden, wo etwa Kriege gerechtfertigt und als sinnvoll erklärt werden mussten: die tatsächliche Mobilisierung und Zustimmung weiter Teile der Gesellschaft wäre zu erreichen gewesen, so ließe sich auch das kommunikative Verwirr- und Kunststück Bismarcks rund um den als „Emser Depesche“ bezeichneten Vorgang lesen.⁷³ In dieser Perspektive ist die tatsächliche Verankerung subjektiver politischer Rechte nur die Folge von Prozessen, die vorher einsetzten und die politische Landschaft so veränderten, sodass ihre Institutionalisierung notwendig wurde.

Das Politische ist bei Greven historisch, es wird jeweils historisch konstituiert; für ihn ist es das zu Entscheidende. Als solches stellt es die durch Entscheidung zu regelnden Lebensbedingungen dar. Für Greven gibt es keine andere Grundstruktur des Politischen als seine Entscheidbarkeit, also dass es, potentiell alles, zu entscheiden ist und keine andere Rationalität, als dass zu entscheiden ist. In diesen Begriff des Politischen ist Kontingenz als Prämisse des Konzepts grundlegend eingeschrieben. Er betont die Handlungs- und Praxiskomponente des Politischen, die gerade im Blick auf die Politisierung „von unten“, also in der Breite der Teilnehmer*innen zu rekonstruieren ist: die Veränderung, die stattgefunden habe, sei eine des Denkens, der Selbst- und Weltwahrnehmung gewesen. Die Pluralisierung von Weltsichten und Programmen, die damit möglich wird, wird eindrücklich bei Hartmut Rosa beschrieben als die „posttraditionale Lebensform,[die] vielmehr gekennzeichnet [sei] durch die Pluralität möglicher Lebensperspektiven und die grundsätzliche Fraglichkeit und Relativierbarkeit

⁷² Ibid.

⁷³ Greven (2009): S. 68.

aller Sinnhorizonte sowie die Auflösung traditioneller Wert- und Gemeinschaftsbindungen (...).⁷⁴ Dies sei aber nur ein Teil. Um sich als politische Subjekte zu begreifen, reicht es nicht aus, von grundlegenden Rechten gegenüber jemandem auszugehen, sondern sie müssen sich „zusätzlich als mögliche Handelnde in den Prozessen der politischen Gestaltung *denken können* und entsprechende Erfahrungen machen.“⁷⁵ Das Selbsterleben zumindest der Möglichkeit der aktiven, gestaltenden Teilhabe ist also die Voraussetzung der realen Etablierung jener politischen Subjekthaftigkeit bei Greven.⁷⁶ Teilhabe muss denkbar, also praktisch möglich sein, zunächst unabhängig davon, ob sie ausgeübt wird. Wenn sie den potentiell Beteiligten nicht mehr vorstellbar, nicht mehr plausibel ist, wird die Subjekthaftigkeit als Konstituans und werden die Rechte wirkungslos, auch wenn sie formal vorhanden sind. So ließe sich mit Greven gut das Phänomen partieller politischer Demobilisierung einiger Gruppen von Gesellschaftsmitgliedern beschreiben, die regelmäßig politischer Entscheidungsfindung und öffentlicher Meinungsbildung fern bleiben: für sie ist die Beteiligung potentiell nicht mehr praktisch.

Die Pluralisierung der Gemeinschaft wird bei Greven noch näher beschrieben, stellt sie doch den Ausgangspunkt des Konzepts der politischen Gesellschaft dar (entsprechend der oben beschriebenen Genese). Grundlegend sei davon auszugehen, „dass es sich bei modernen Gesellschaften um vergleichsweise binnendifferenzierte Gesamtheiten oder um Gesellschaften mit ausdifferenzierten Untereinheiten handelt.“⁷⁷ Die Ökonomie, zu verstehen als das System von Güterproduktion und Dienstleistungen mit ihren Wirkungen in andere Systeme, sieht Greven als ein vor anderen die Gesellschaft prägendes Teilsystem, auf das politisches Handeln deshalb besonders Bezug und Rücksicht nehme. Entgegen der allgemeinen Vermutung habe sich nach seiner Auffassung bislang keine der politischen Gesellschaften darauf eingelassen, auf

⁷⁴ Hartmut Rosa (1998): „Identität und kulturelle Praxis“, Frankfurt/M. / New York, S.17.

⁷⁵ Greven (2009): S. 67.

⁷⁶ Das Argument erinnert strukturell an die positive Freiheit zur Gestaltung und zur Teilhabe am Gemeinsamen bei Isaiah Berlin. Wie weit diese positive Freiheit, diese Teilhaberechte gefasst werden, ist dann jeweils Gegenstand politischer Entscheidungen. Vgl. Isaiah Berlin (1969): „Two Concepts of Liberty“, in: ders. (Hg.): „Four Essays on Liberty“, Oxford, S. 118- 172, S. 121f., eigene Übersetzung.

⁷⁷ Greven (2009): S. 105.

Elemente der Marktsteuerung zu verzichten. Ein mögliches Argument gegen sein Konzept nimmt er vorweg: Für Greven widerspricht auch die in den letzten Jahren zu beobachtende Tendenz der Eigentums- und Aufgabenübertragung, vom Gefängnis bis zur Müllabfuhr, von öffentliche in private Eigentums- und Betriebsformen nicht dem Befund der politischen Gesellschaft. Vielmehr zeige diese Entwicklung „den durch politische Entscheidung oder Nichtentscheidung konstituierten Charakter allen wesentlichen Eigentums in der politischen Gesellschaft.“⁷⁸ Auch die Übertragung sei eine politische Entscheidung und bestätige die Regulationskraft der Politik. Gerade die Regulation des persönlichen Eigentums sei grundlegend politischer Einflussnahme unterworfen: Dies sei über Abgabepolitik im Grundsatz und jeweils konkret der Entscheidung und Regulation zugänglich. Es hänge „die jeweils aktuelle Höhe der meisten verfügbaren Einkommen in den politischen Gesellschaften in erheblichem Maße von politischen Entscheidungen ab.“⁷⁹ Mit Greven ließe sich also sagen, dass lediglich wenig Bewusstheit über die politische Bedingtheit dieser Lagen vorhanden ist, wo vom Rückzug der Politik die Rede ist, wie er abstrakt erwidert, wenn diese tatsächlich bloß entscheidet, weniger zu entscheiden. Für seine Perspektive auf die Dynamik des Politischen wäre es ohne weiteres möglich, eine solche Entscheidung zu revidieren und damit den politischen Raum zu beleben, wie die Ausführungen zum politischen Raum und in IV. zeigen werden. Sein Verständnis von der politischen Gesellschaft beschreibt durch die Unumkehrbarkeit der Ausdehnung eine Expansion der Politik, die sich aufgrund der Prozesse der Differenzierung und Individualisierung und der sich damit weiter auflösenden Gewissheitsbasis immer weiter verstärkt.

Auch erkenntnistheoretisch, im Bereich der *episteme*, ist eine Pluralisierung zu verzeichnen. Gerard Raulet verweist auf Kant und die Unmöglichkeit, „alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allnotwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen

⁷⁸ Greven (2009): S. 90.

⁷⁹ Ibid.

Einheit in der Erklärung derselben zu gründen.“⁸⁰ Ein solches Bestreben bezeichnet Raulet als „metaphysische Regression.“⁸¹ Die Unmöglichkeit einer so umfassenden für alle verbindlichen Quelle bekräftigt die Diagnose der politischen Gesellschaft, die in Pluralität und Kontingenz wurzelt. Die Geschichte von der Entzauberung, wie sie Charles Taylor in „Ein säkulares Zeitalter“ erzählt⁸², läuft in der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Wesentlichen darauf hinaus, dass etwas fehlt, in das das eigene Selbst eingebettet ist. Es fehlen also nicht nur eine gemeinsame Gewissheitsbasis, sondern in dieser auch gemeinsame Transzendenzbezüge.

Die neue Lage lässt sich auch mit Verweis darauf beschreiben, wie die Kommunikation in der Gesellschaft generell abläuft: Kommunikation verstanden als ein Handeln, das „auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist“⁸³, transportiere nicht nur Nachrichten, sondern auch „Metanachrichten“ zur ideellen Verortung der Sprechenden. „Wenn wir etwas sagen, sagen wir zugleich etwas über dieses Etwas; die Partner eines kommunikativen Aktes nehmen immer auf zwei Ebenen zueinander Stellung.“⁸⁴ Dieses zumeist unbewusste „symbolische Dritte“ sei vakant geworden, kein „Universalismus der moralischen, der ästhetischen und der teleologischen Rationalität“⁸⁵ garantiere es mehr. Wie in der noch zu beschreibenden autonomen Gesellschaft solche Bezüge hergestellt werden, oder welchen Charakter sie haben können, wird ebenso Thema der Schrift sein.

⁸⁰ Gérard Raulet (2012a): „Von der Unmöglichkeit die Welt zu denken. Prolegomena zu einer kritischen Kosmologie“, in: ders. (Hg.): „Republikanische Legitimität und politische Philosophie heute“, Münster, S. 29- 50, S. 30.

⁸¹ Ibid.

⁸² Charles Taylor (2009): „Ein säkulares Zeitalter“, Frankfurt/ M., vgl. z.B. S. 610ff.

⁸³ Max Weber (1964): „Wirtschaft und Gesellschaft“, Köln/Berlin, S. 11.

⁸⁴ Gérard Raulet (2012b): „Demokratie zwischen Ornament und Dissens – zur Architektonik des Global Village“, in: ders. (Hg.): „Republikanische Legitimität und politische Philosophie heute“, Münster, S. 127- 142, S. 134f.

⁸⁵ Ibid.

3. Politischer Raum, politische Gesellschaft und Mitgliedschaft

Im folgenden wird Grevens Konzeption des politischen Raumes und der Abgrenzung von politischer Gesellschaft und Gemeinschaft sowie die Frage der Mitgliedschaft vertieft. Dabei interessiert vor allem, inwieweit die Selbstbilder und Imaginationen der Gesellschaftsmitglieder für die Etablierung der politischen Gemeinschaft relevant sind und welche Grenzen durch die Kommunikation und Entscheidung konstituiert werden.

Als politischen Raum bezeichnet Greven einen Zusammenhang wechselseitiger Wahrnehmung von Kommunikation über politische Entscheidungen. Damit erinnert die Grundlage seiner Konzeption an den Erscheinungsraum bei Hannah Arendt, dem „*Inter homines esse*“⁸⁶, in dessen Gewebe die Menschen „durch Handeln ihren Faden schlagen“⁸⁷ und ihn so konstituieren. Auch für Hannah Arendt ist Sprache das vordergründige Mittel dieser Handlungen.⁸⁸ Bei Greven wird der politische Raum durch die Kommunikation über politische Entscheidungen gebildet; er nimmt aber zur Relevanz von Sprache nicht explizit Stellung. Dazu führe ich in III. weiter aus. Wenn über einzelstaatliche Grenzen hinaus über Entscheidungen kommuniziert wird, ist der politische Raum und damit, weil die politische Gesellschaft den politischen Raum umfasst, die Ausdehnung der politischen Gesellschaft größer als das jeweils einzelstaatlich verfasste politische System. Die politische Gesellschaft wäre damit größer, weiter reichend als die verfasste politische Gemeinschaft, die ich als durch gemeinsame Institutionen konstituiert verstehe.

Auch nach innen ist der politische Raum immer in Ausdehnung. Da potenziell alles Entscheidungen zugänglich gemacht werden kann, ist auch dieser Raum immer latent in Ausdehnung. „In der politischen Gesellschaft ist *virtuell* alles politisch, aber nur das jeweils manifest Politisierte bildet ihren tatsächlichen politischen Raum.“ Darum wäre es sinnvoll, von „Politisierungsprozessen zu sprechen, durch die der politische Raum

⁸⁶ Tina Kuberka (2005): „Versuche, in der Welt zuhause zu sein. Hannah Arendt: Schreiben als Verstehen“, Frankfurt/ M.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Hannah Arendt (2007): „Vita activa oder vom tätigen Leben“, München/ Zürich, S. 62ff.

erweitert, durch die in der Gesellschaft bisher nicht als politisch eingeschätzte Verhältnisse und Beziehungen politisiert, das heißt, zum Thema von in Zukunft nur noch politisch regelungsfähigen entscheidbaren Auseinandersetzungen werden.“⁸⁹ Der politische Raum werde durch Kommunikation konstituiert, d.h. indem etwas Gegenstand von Auseinandersetzung wird und im Bezug auf politische Entscheidung in Frage gestellt wird, wird es Teil des politischen Raumes.

Prinzipiell kann alles zum Gegenstand politischer Kommunikation und dadurch politisiert werden. Greven ist der Auffassung, dass die beschriebene Ausdehnung des politischen Raumes als Tendenz eher nicht umgekehrt werden kann, das käme einer Retraditionalisierung gleich, die aber „politisches Wunschdenken“⁹⁰ bleiben müsse. Der Kontingenz, die durch die radikale Politisierbarkeit bedingt ist und ihr vorausgeht, könne nur durch Entscheidung abgeholfen werden, weil das das einzige gültige Verfahren ist, gesellschaftsweite Verbindlichkeit herzustellen. Kontingenz und prinzipielle Politisierbarkeit müssen hier einander bedingend, zusammen gedacht werden: durch die prinzipielle Offenheit der Beantwortung von (politischen) Fragen mangels eines fest stehenden Orientierungsrahmens, werden sie zum Gegenstand politischer Debatten und Entscheidungen. Die Möglichkeit der Politisierung durch die politische Behandlung eines Gegenstandes verstärkt die Kontingenzerfahrung. Da die Kontingenzerfahrung der Politisierung Teil des gemeinsamen Erlebens ist, dass die Fragen so oder auch anders beantwortet werden können, könne eben nicht „Entpolitisierung“ stattfinden, die die Herstellung von Gewissheit und Eindeutigkeit bedeuten müsste.

Es stellt sich die Frage nach den Regelmäßigkeiten oder Konstellationen, von denen „die Politisierung, also der Übergang vom Virtuellen zum Tatsächlichen“ abhängt. Es wäre laut Greven „eine systematische empirische Forschung zu den Auslösungsbedingungen von Politisierungsprozessen einerseits, zu deren Ausbleiben andererseits nötig.“⁹¹ Damit wäre eine Fragestellung zu behandeln, wie sie theoretisch bereits im Zusammenhang

⁸⁹ Greven (2009): S. 84.

⁹⁰ Greven (2009): S. 90.

⁹¹ Greven (2009): S. 121.

mit den „Non-Decisions“ thematisiert worden ist.⁹² Für Greven liegt eine mögliche Ursache dafür, dass „in der politischen Gesellschaft nicht alles politisch, das heißt manifest politisiert“ in „kulturellen Deutungen des Politischen (...), die sich als mentale und gedankliche Restriktionen auswirken.“⁹³ Gleichmaßen müssten diese auch in der wissenschaftlichen Reflektion über Politik wieder zu finden sein, sodass beide Bereiche diese wechselseitig wiederum reproduzieren würden. Wahrscheinlich sei aber auch, dass „die geschichtlich gewordenen Institutionalisierungen des politischen Prozesses sich als selektive Ermöglichungsformen des jeweiligen aktuellen politischen Prozesses auswirken.“⁹⁴ Mit diesen Institutionalisierungen sei die Politik Selbstbindungen eingegangen, die ihr Wirken präfigurieren, aber auch nur „durch sie selbst erhalten und garantiert werden können.“ Diese Verrechtlichung und Verfassung schütze aber nicht grundlegend vor etwa radikalen Entscheidungen, denn Greven ordnet das Recht den Entscheidungen der Politik nach, indem er sagt: „(...) nur die Politik kann das Recht auch zum Schutz einrichten und garantieren.“⁹⁵ Damit ist der Vorrang der Politik vor dem Recht bei Greven offenbar.

Der politische Raum entsteht bei Greven grundlegend durch regelmäßige Kommunikation. „Politische Räume entstehen aber in der Regel eher allmählich in der Folge regelmäßiger Kommunikationsprozesse über die Grundlagen, Inhalte, Versäumnisse und anstehenden Entscheidungen in der Politik.“⁹⁶ Diese Kommunikation könne vielfältige Formen annehmen: neben der unmittelbaren Kommunikation, die er als kennzeichnend für die klassische Demokratie ansieht, könne auf einem höchsten Abstraktionsniveau auch die „bloße symbolische Vermittlung oder individuelle Identifikation mit politischen Symbolen“⁹⁷ als Akt der politischen Kommunikation in diesem Sinne aufgefasst werden. Damit ist ein weites Spektrum kommunikativer Handlungen eröffnet, das auch anhand der Reichhaltigkeit des Theoriebegriffs des

⁹² Vgl. Richard Thompson (1977): „Nondecision-making and the Second Canterbury Transport Study“, *Political Science* 29, S. 131- 138.

⁹³ Greven (2009): S. 122.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Greven (2009): S. 97.

⁹⁷ Greven (2009): S. 90.

Symbols viel Interpretationsraum und Ansatzmöglichkeiten innerhalb Grevens theoretischen Rahmens bietet. Wiederum spielt die Position, die sich die Teilnehmer am politischen Raum selbst zuschreiben, für ihn eine ausschlaggebende Rolle für die Konstitution des selben. Voraussetzung der Bildung eines politischen Raumes sei „gewissermaßen die virtuelle Beteiligung der Kommunizierenden an der Politik: Sie müssen sich zumindest die Probleme des Regierens vorstellen, Prämissen des Mach- und Wünschbaren beachten, sie müssen sich Alternativen ausdenken, Vorschläge anderer verwerfen, sich über die Konsequenzen getroffener Entscheidungen ein Bild machen – und sie müssen sich in Gedanken ständig ein Bild machen, um ihre eigene Position im politischen Raum zu bestimmen.“⁹⁸ Diese Beschreibung der Voraussetzungen von Politik in der Person kann nur als Beschreibung eines Status quo aufgefasst werden, in der die Gesellschaft als politische durch die vorgenannten drei Prozesse ihrer Herausbildung geformt wurde. So verändere sich „(...) in den Köpfen der Beteiligten (...) über einen längeren Zeitraum die ‚gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit‘: Die Welt, zumindest ein ständig wachsender Teil von ihr in Form der gesellschaftlichen Verhältnisse, verliert ihren selbstverständlichen und traditional vermittelten ontologischen Status, sie erscheint nun eher gestaltungsfähig und ‚machbar.‘“⁹⁹ Die Tendenz zur Politisierung gewinnt dadurch wiederum an Dynamik.

Als kryptopolitisch bezeichnet Greven im Abgleich mit dem eben genannten einen Kommunikationsraum, der von dauerhaft einseitigen Macht- und Herrschaftsverhältnissen strukturiert wird.¹⁰⁰ Auch diese Deutung entspricht der These Arendts von Entpolitisierung, wenn einseitig und mit Herrschaftskonzentrationen Positionierungen eingefordert werden (können).¹⁰¹ Die Voraussetzung tatsächlich politischer Räume ist für Greven die zumindest „virtuelle Beteiligung“ der Kommunizierenden an der Politik. Damit kann auch das Problem der Distanz großer Gruppen der Bevölkerung im von Greven gesteckten theoretischen Rahmen

⁹⁸ Greven (2009): S. 97.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Greven (2009): S. 95.

¹⁰¹ Vgl. Marc-Pierre Moll (1998): „Gesellschaft und totalitäre Ordnung. Eine theoriegeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus“, Baden-Baden, S. 99ff.

beschrieben werden: wenn diese sich nicht mehr als Teil der Entscheidungsfindung sehen, sie nicht mehr konstruktiv an den Überlegungen teilnehmen, sich unter den Debattenbegriffen nichts vorstellen können und kein Vertrauen in die Sachbezogenheit der Entscheidungen haben, sind sie nicht mehr Teilnehmer*innen im politischen Raum, sondern lediglich Adressat*innen in einem kryptopolitischen Raum.

Ausdrücklich weist Greven auf verschiedene Öffentlichkeitsgrade politischer Räume hin. „Die in Verfassungen und anderen Gesetzen enthaltenen Beschreibungen des Politischen erfassen den real sich entwickelnden politischen Raum jeweils nur zum Teil, vielleicht nur zu einem sehr geringen Teil. Vielleicht besteht der größere, im Hinblick auf das tatsächliche Zustandekommen politischer Entscheidungen auf jeden Fall kaum zu vernachlässigende Teil des politischen Raumes aus *informeller* Politik. Damit sind jene Akteure, Organisationen, Institutionen, Prozesse und generell Kommunikationen bezeichnet, ohne deren Anteil der politische Prozess nur unvollständig beschrieben und verstanden werden könnte – obwohl ihnen nach Verfassung und speziellem Gesetz genuine politische Funktionen gar nicht zukommen.“¹⁰² Damit ist vor allem der Bereich der Einflussnahme organisierter Interessen gemeint, die Greven für entscheidungskonstitutiv hält.

Allerdings ist seine Definition eines politischen Raumes damit an kein qualitatives Kriterium der Öffentlichkeit oder Argumentation geknüpft: Es ist zu hinterfragen, ob die informellen Prozesse den gleichen politischen Raum, die gleiche Struktur eines politischen Raumes bilden wie den, den die von den Entscheidungen in ihrer Breite Betroffenen wahrnehmen, oder ob es so eine Art innere, abgegrenzte Abteilung des politischen Raumes ist: Der These nach wird je nach dem Öffentlichkeitsgrad mehr argumentiert statt verhandelt.¹⁰³ Daraus lässt sich ableiten, dass die teilöffentlichen politischen Räume der Einflussnahme organisierter Interessen eine andere Struktur haben als die, die durch öffentliche Diskussion konstituiert werden. Greven hält die Teilöffentlichkeit politischer Räume in der repräsentativen Demokratie für legitim, da

¹⁰² Greven (2009): S. 98.

¹⁰³ Zur Rekonstruktion der Debatte vgl. Katharina Holzinger (2001): „Verhandeln statt Argumentieren oder Verhandeln durch Argumentieren? Eine empirische Analyse auf der Basis der Sprechakttheorie“, in: Politische Vierteljahresschrift 42, S. 414–446.

auch diese Prozesse weiterhin medial vermittelt stattfinden. Wie wir gezeigt haben, gibt es daher innerhalb des Theorems des politischen Raums keinen „Einfluss auf die Politik“, sondern Interessenwahrnehmung, informelle Kommunikation und Akteursnetzwerke sind Teil des politischen Raums und der Prozesse politischer Entscheidungsfindung. Als besonders relevant angesichts des Stellenwertes von Ökonomie für die politische Gesellschaft und als politikwissenschaftlich vernachlässigt sieht Greven die Interessen von Unternehmer*innen an¹⁰⁴: große Unternehmen unmittelbar oder die aggregierten Interessen mehrerer kleinerer. Das steht in scharfem Widerspruch zur Sichtweise Colin Crouchs, demzufolge auch die Politik sich zunehmend wie ein Unternehmen führt und es zur Personaldurchkreuzung von Politik und Unternehmen kommt, wie in IV. zu zeigen ist.

Der politische Raum ist durch die Kommunikation über und Betroffenheit von Entscheidungen konstituiert, sie kann über die Grenzen institutioneller, einzelstaatlicher Gebundenheit hinaus reichen. Die politische Gesellschaft wird durch gemeinsames Entscheiden konstituiert. Damit gibt es eine theoretische Lücke innerhalb des Konzepts seine einzelstaatliche Gebundenheit betreffend insofern, als dass Personen Teilnehmer*innen im politischen Raum sein können, ohne die staatsbürgerschaftlichen Rechte der Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft zu haben. So führt Greven aus, dass die Grenzen des politischen Raumes „sich nicht mit den Grenzen der territorialen Organisation der politischen Gesellschaft decken“¹⁰⁵ brauchen. Die territoriale Organisation der politischen Gesellschaft findet ihre Grenzen in denen der institutionell verfassten politischen Gemeinschaft, der politische Raum geht darüber hinaus. Allerdings ist der politische Raum Teil der politischen Gesellschaft, sodass wir den entgrenzenden Charakter des Theorems sehen können. In der Unterscheidung von Rosa et al betrachtet siedelt Greven die Frage der Gemeinschaft nicht auf der ontologischen Ebene der „vorwiegend ahistorische[n] Fragen nach menschlicher Koexistenz und Sozialität“, sondern eher auf der politisch-ethischen Ebene an, in der es um „die Analyse, Konstruktion und Beurteilung konkreter Ausprägung von

¹⁰⁴ Greven (2009): S. 66f.

¹⁰⁵ Greven, (2009): S. 84.

Gemeinschaft“¹⁰⁶ geht. Die Gesellschaft entsteht über die Grenzen der verfassten Gemeinschaft hinaus durch eine bestimmte Handlungsweise. Gerade auch weil Greven diese Konstitution des Politischen und der Gemeinschaft als grundlegend historisch begreift, kann sein Verständnis der zweiten Ebene zugeordnet werden. Damit wird es möglich, die politische Gesellschaft über die Einzelstaaten ausgedehnt zu sehen und über die Notwendigkeit gemeinsamer Institutionen zu sprechen.

Das „funktionale Minimum“ der Kommunikation im politischen Raum sei „die Möglichkeit, sich gegenseitig zu verstehen.“¹⁰⁷ Wechselseitige Übersetzungsleistungen voraus gesetzt, gibt Grevens Theorie die Chance, die politische Gesellschaft anhand des politischen Raums über einzelstaatliche Grenzen hinweg zu beschreiben. Demnach gäbe es zwei konstitutive Probleme der politischen Gesellschaften, nämlich den politischen Raum abzustecken und ihre Mitgliedschaft zu definieren. Greven sieht die Notwendigkeit also auf Seiten der über die einzelstaatlichen Grenzen hinaus gehenden politischen Gesellschaft, die Grenzen im Bezug auf ihren Inhalt im Sinne von Regelungsmaterie und Mitgliedschaft festzulegen, nicht auf Seiten der verfassten einzelstaatlichen politischen Gemeinschaft, sich als politische Gesellschaft zu etablieren und zu stärken. Das Auseinanderfallen von politischem Raum und politischer Gesellschaft gibt die Chance auf Gründung politischer Institutionen, die den Raum abbilden.

Die politische Gesellschaft bei Greven ist dadurch gekennzeichnet, dass dadurch, dass das politische System alle Systeme durchdringt, in ihnen spricht, Gesellschaft und politisches System in eins fallen. Das ist aus meiner Sicht kennzeichnend für die politischen Gemeinschaften der Gegenwart, dass die gemeinsamen Institutionen mit ihren Verfahren in allen Teilen der Gesellschaft wirken. Politische Gemeinschaft und politische Gesellschaft können auf der globalen Ebene in eins fallen. Aus dem Genannten leitet sich auch ab, wie die Politisierung abläuft, wie ein Thema in der politischen Gemeinschaft politisiert wird: alles, worüber in der Gesellschaft überhaupt

¹⁰⁶ Hartmut Rosa / Henning Laux / Lars Gertenbach / David Strecker: „Theorien der Gemeinschaft zur Einführung“, Hamburg 2010, S. 20.

¹⁰⁷ Greven (2009): S. 88.

gesprochen wird, wird Teil des politischen Raumes, ist politisiert: was in Rede kommt, wird der Entscheidung zugänglich.

Die politische Gesellschaft ist vielmehr nicht mehr abschließbar in den einzelstaatlichen Grenzen, weil die „empirisch beobachtbare Verflechtung und Interferenz politischer Entscheidungen und ihrer Wirkungen“¹⁰⁸, dort auch bezeichnet als „Entgrenzung“, die politische Gesellschaft weiter fasst. Diese hat aber keine jenseits der einzelstaatlichen¹⁰⁹ organisierte entscheidungsverbindliche Verfasstheit, sodass die einzelstaatlichen Regierungsebenen handeln und es zu einer „Diskrepanz zwischen der lokal beziehungsweise national verantworteten und legitimierten Politik und ihren Wirkungen in transnationalen politischen Räumen“¹¹⁰ kommt. Damit kommt es zu einer Legitimitätslücke auf internationaler, über die Einzelstaaten hinaus weisenden Ebene: wenn das Handeln der Regierungen Wirkungen hat, dem auf der Ebene kein Souverän gegenüber steht, findet keine Selbstregierung statt. Einen Sonderfall stellt dabei die supranationale Organisation in der Europäischen Union dar, zu der ich später noch komme. Zudem sei es schwieriger, solche Probleme überhaupt wahrzunehmen und erst recht sie zu bearbeiten, „die grundsätzlich nur durch eine einheitliche Politik jenseits nationaler politischer Gesellschaften gelöst werden könnten.“¹¹¹ Die Zielvorstellung, in der dieser Zustand aufgehoben würde, beschreibt Greven allgemein als das „Integrationsniveau[s] einer politischen Weltgesellschaft“¹¹², die für ihn ja als politische Gesellschaft neben den politischen Kommunikationsprozessen auch aus legitimierten Entscheidungsprozessen bestehen würde, also zu verstehen wäre als eine politische Gesellschaft auf Weltebene, die auch als politische Gemeinschaft verfasst wäre. Vielmehr findet die Kommunikation und die Betroffenheit von Entscheidungen in anderen, weiter gehenden Zusammenhängen statt als die institutionell gebildeten politischen Gemeinschaften bislang fassen können. Hierzu kommen wir in V.

¹⁰⁸ Greven (2009): S. 85.

¹⁰⁹ Greven setzt zur Beschreibung dieser Organisierungsebene „Nationalstaat“ (in Anführungszeichen) und verweist anschließend auf die Historizität dieses Begriffs, darum wähle ich hier und im folgenden eine neutralere Bezeichnung.

¹¹⁰ Greven (2009): S. 85.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

Als problematisch sieht auch Greven im Zuge der Entwicklung der Transnationalisierung insbesondere Prozesse der Europäischen Union, sich zur Demokratie zu entwickeln. Standards einzelstaatlicher demokratischer Prozesse würden beim Ausbau europäischer Gouvernamentalität unterlaufen.¹¹³ Dabei sehe ich seine Einschätzung, es gäbe kein europäisches „Volk“ im Sinne eines europäischen Souveräns, sondern viele einzelne nationalstaatliche Gruppen, die sich durch ein partikulares „Wir-Gefühl“ konstituierten aus der Perspektive demokratischer performativer Wissenschaft als problematisch an: er gibt weder empirische noch ideelle Evidenz für die Einschätzung an, was impliziert, dass es sich hier um eine Prämissenwahl der Folien der Selbstbeobachtung handelt, wobei engagierte demokratische Wissenschaft, der er sich selbst zugerechnet haben mag, den Schwerpunkt bei einer Wahl anders zu setzen vermöchte: in der Beobachtung einen gemeinsamen *demos* konstruierend.

Ein wichtiger Punkt, in der Differenzierung von politischem Raum und politischer Gesellschaft weiter zu kommen, liegt in der Frage der Mitgliedschaft. Greven wählt den Begriff der Mitgliedschaft in der politischen Gesellschaft in einer Differenzierung zum Bürgerschaftsbegriff, weil dieser der weiter gehende sei. So zeige gerade die Geschichte der demokratisch verfassten Staaten, dass über einen langen Zeitraum nicht allen Mitgliedern der Gesellschaft die gleichen Rechte, die gleichen Bürger*innenrechte zuerkannt worden seien. Auch über die Bürger*innenschaft würde willkürlich, politisch entschieden. So wird auch über die Mitgliedschaft, auch wenn Greven das nicht expliziert, politisch anhand des Staatsbürgerschafts- und Zuwanderungsrechts entschieden. Dies sei etwa angesichts der Altersgrenze der Fall, die den Zugang zu den Bürger*innenrechten regelt. Die Teilhabe verbindlich zu regeln sei schwierig, zumal eine einfache Antwort, wie sie die Nationalstaatstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts anhand territorialer Bestimmungen geben wollten, nicht glaubwürdig zur Verfügung stehen. Jedoch lässt sich mit Greven ein Status Denken, der auch außerhalb dieser Regularien Anwesenden und an der politischen Kommunikation Teilnehmenden einen Mitgliedschaftsstatus ohne Rechte im Sinne eines Bürger*innenstatus' zuweist. Es ist

¹¹³ Michael Th. Greven (2000): „Can the European Union Finally Become a Democracy?“, in: ders./ Louis W. Pauly (Hg.): „Democracy beyond the State?“, Oxford, S. 35- 62, S. 37.

mit der Terminologie Grevens also möglich, Mitglied in einer politischen Gesellschaft zu sein, ohne institutionell gesichert der politischen Gemeinschaft anzugehören, wie etwa Geflüchtete, Hinzugezogene oder Jüngere, die durch Kommunikation dem politischen Raum angehören, aber (noch) keine Bürger*innenrechte erhalten haben. Da sie zum Beispiel durch Protestaktionen Teil der Kommunikation und damit des politischen Raumes werden können, können sie Mitglieder der politischen Gesellschaft sein, ohne (schon) der politischen Gemeinschaft anzugehören.

Dieser Bruch bildet als Unschärfe die noch nicht institutionell gebundene Verschiebung zwischen politischer Gemeinschaft und sich ausweitenden politischen Gesellschaften ab und fordert zu einer institutionellen Klärung heraus. Normativ reklamierten die westlichen Demokratien die Identität von Mitgliedschaftsrolle und Bürgerstatus, so Greven. Er zeigt unter Bezug auf Thomas H. Marshall (1992) drei Komponenten¹¹⁴, die historisch gewachsen das heutige Verständnis von bürgerschaftlichen Rechten bestimmen: zum einen „klassische ‚Freiheiten‘“ auf individueller und kollektiver Ebene wie Meinungsäußerung, Religionsfreiheit, Berufswahl u.a. Zum zweiten gäbe es politische Teilhabe- und Assoziationsrechte, dabei vor allem das Wahlrecht. Hinzutreten sei aber eine Verknüpfung zwischen dem Bürgerstatus und „Rechte[n] auf öffentliche Unterstützung und Solidarität aus der öffentlichen Wohlfahrt“.¹¹⁵ Während die ersten beiden ohne ein Verknappungsproblem universalisierbar und auch auf Hinzukommende ausdehnbar seien, ohne dass die Gewichte in der politischen Gesellschaft relevant verschoben würden, gelte aber für die zuletzt genannten eine andere Logik. Diese Dimension „bleibt an die politische Bereitschaft und Fähigkeit eines Regimes zur Umverteilung gekoppelt, die auf jedem Niveau begrenzt und an im politischen Raum kommunikativ vermittelte Solidaritäts- und Gemeinschaftsgefühle gebunden ist.“¹¹⁶ Damit gibt Greven ein mögliches Hindernis der politischen Gemeinschaften an, die manifeste Entgrenzung der politischen Gesellschaft auch durch erleichterten Zugang zur vollen Teilhabe im Bürger*innenschaftsstatus abzubilden.

¹¹⁴ Thomas H. Marshall (1992): „Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates“, Frankfurt/ M. op.cit. Greven (2009): S. 88.

¹¹⁵ Greven (2009): S. 89.

¹¹⁶ Ibid.

Auch hierin lässt sich eine Gemeinsamkeit mit Arendt feststellen, die sich für ein „Recht auf Rechte“ eingesetzt hatte.¹¹⁷ Es ist fraglich, ob es bei der Abgrenzung gegen ein vermeintliches Außen, gegen Hinzukommende nur um die Knappheit der Ressourcen geht, wenn man sich ansieht, wie viel Ablehnung gegenüber Menschen, die als anders kategorisiert sind, entgegen gebracht wird. Das zeigt eine Studie aus dem Jahr 2011.¹¹⁸

4. Das Prä der Politik: Stellenwert der Entscheidung und Orientierungspunkte des Entscheidens bei Greven

Seine Auffassung, nur durch politische Entscheidungen lasse sich noch Verbindlichkeit herstellen, ankert in einer Prämisse: Greven geht davon aus, dass „die Politik in einem bestimmten Gesellschaftstypus über ein Potential verfüge und von ihm Gebrauch mache, das sowohl ‚Systemgrenzen‘ zu überspringen wie Entdifferenzierungsprozesse auszulösen in der Lage sei (...).“¹¹⁹ Wie dieses Potential beschaffen ist, soll hier diskutiert werden. Die Frage ist, welche Ressourcen und Potentiale es der Politik ermöglichen, „in alle gesellschaftlichen Funktionsbereiche erfolgreich einzudringen beziehungsweise in sie hinein zu regieren.“¹²⁰ Für Greven handelt es sich bei dieser Beschreibung zuerst um eine empirische Feststellung, sie ist nicht intentional normativ aufgestellt im Sinne der Auffassung, dass funktionell die Politik „über ein überlegenes Problemlösepotential“¹²¹ verfüge. Sie entfalte ein solches aber de facto.

Zudem interessiert er sich für Bedingungen als Regelmäßigkeiten und Konstellationen, „von denen die Politisierung, also der Übergang vom Virtuellen zum Tatsächlichen

¹¹⁷ Hannah Arendt (2009): „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus“, München.

¹¹⁸ Studie „Deutsche Zustände“ (2011): veröffentlicht in: https://www.unibielefeld.de/ikg/Handout_Fassung_Montag_1212.pdf, Stand: 24.8.2017. Die Studie legt auch Rassismus als Motiv nahe.

¹¹⁹ Greven (2009): S. 105ff.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Greven (2009): S. 106.

abhängt.“¹²² Wenn er Politik, Ökonomie, Wissenschaft auch zu einem gewissen Grad als Teilsysteme im Sinne der Systemtheorie annimmt, so widerspricht er doch Luhmanns These der Unabhängigkeit der Teilsysteme voneinander¹²³, wenn er die Eingriffsfähigkeit der Politik als einzigen alle durchkreuzenden Regelungs- und Ordnungsmechanismus beschreibt.

Wenn die Funktion der Politik in der Herstellung einer gemeinsamen, zumindest vorläufigen Gewissheitsbasis besteht, so ist das Mittel hierzu das Treffen verbindlicher Entscheidungen. Das übergreifende Durchsetzungspotential besteht laut Greven in der exklusiven Fähigkeit, die durch Entscheidung präfigurierten Ordnungen mit Sanktionsandrohungen durchsetzen zu können. Im Kern ist es also das Gewaltmonopol des Staates, das der Politik die von ihm beschriebene besondere Stellung verschafft. In erster Linie bestehe die Sanktionsdrohung in der Ausübung physischen Zwangs, also der Freiheitsstrafe oder die gesetzlich sanktionierte Tötung in Ländern, deren Rechtsordnung diese kennt. Bußgelder sind dem nachgeordnet oder subsidiär. Grevens Verständnis vom Machtmittel der Politik nimmt explizite Anleihen am Konzept staatlicher Machtdurchsetzung Max Webers¹²⁴, auch wenn er differenziert, „dass der auf Anerkennungsbereitschaft beruhende Herrschaftscharakter gegenüber dem auf Gewaltpotential beruhenden Machtcharakter politischer Ordnungen im Zuge der Entwicklung des Verfassungs- und Rechtsstaates stärker in den Vordergrund getreten ist – aber deswegen gibt es immer noch keinen Anlass, an der Richtigkeit von Max Webers grundlegender Feststellung zu zweifeln.“¹²⁵

Grevens Modell distanziert sich von der Weberschen Unterscheidung Staat/Gesellschaft insofern, als dass in der politischen Gesellschaft die Entscheidungen von der Gesellschaft durchwirkt bleiben und sie gleichzeitig prägen; der Gesellschaftsbegriff spielte für Weber keine Rolle. Er bleibt aber wie Weber bei einer starken Auffassung von Politik und Staatlichkeit insofern, als er auf dem Gewaltmonopol als Quelle der (verfassten politischen) Gemeinschaft und Gesellschaft stiftenden Autorität aufbaut. Ein

¹²² Ibid.

¹²³ Niklas Luhmann (1968): „Zweckbegriff und Systemrationalität“, Tübingen, S. 1f.

¹²⁴ Vgl. Max Weber (1972): „Wirtschaft und Gesellschaft“, Tübingen, S. 28.

¹²⁵ Greven (2009): S.115f.

Unterschied besteht folglich darin, indem kein Primat des Staates auf die Politik besteht, dass bei Greven Politisierung auch von gesellschaftlichen Akteur*innen, nicht nur von Akteur*innen in den gemeinschaftlichen Institutionen vorangetrieben werden kann.

Im Effekt sieht das so aus, dass Individuen und Gruppen sich den sanktionsbewährten Entscheidungen nicht Erfolg versprechend entgegen stellen können. Auch in den meisten modernen politischen Gesellschaften gebe es „einen kaum bescheiden zu nennenden Gewaltapparat.“¹²⁶ Die Möglichkeit der Erzwingungsgewalt stecke „in jedem Gesetzesbefehl, in jedem Erlass und ist noch in der kleinsten Verwaltungsanordnung verborgen und lässt Gegenwehr, die über den Gebrauch des Rechtsweges hinausgeht, jedenfalls für die meisten Individuen im Alltag aussichtslos erscheinen.“¹²⁷ Die Individuen hätten dieses Gewaltpotential in hohem Maße verinnerlicht. Dies zeige sich etwa in antizipierendem Anpassungsverhalten. Gerade in gesellschaftlichen Konfliktsituationen werde aber auch von Gesellschaftsmitgliedern der „'härtere' Einsatz staatlich organisierter Gewalt“ gegen Abweichung zuhauf gefordert, zum Teil gegen die Selbstbindungen des demokratischen Verfassungsstaates. „Das operational vollständig positiviert Recht, das seine Geltung allein aus politischen Entscheidungen begründet“,¹²⁸ könne als Form der Selbstbindung im demokratischen Verfassungsstaat verstanden werden. Allerdings gilt dies potentiell nur auf Zeit, da die Selbstbindung durch Entscheidung auch aufgehoben werden kann. Diese können bezeichnet werden als auf Dauer gestellte Selbstbeobachtungen (vgl. III), die durch Entscheidungen in positives Recht umgewandelt wurden und so Kontingenz reduzierend wirken. Es soll aber keinen Irrtum darüber geben, dass diese potenziell „auf dieselbe Art aufgehoben werden (...), wie sie einst zustande kam[en].“¹²⁹¹³⁰ Dabei obliegt die Normensetzung exklusiv dem politischen Entscheidungsprozess.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Greven (2009): S.116f.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid. Aus der Perspektive kritischer Rechtstheorie ließe sich einwenden, dass die Fortschreibung des Rechtsapparates durch Entscheidungen auf Basis bestehender Normen als produktiver eigenständiger Prozess gesehen werden könnte. Vgl. Andreas Fischer-Lescano/ Ralph Christensen (2005): „Auctoritas interpositio: Die Dekonstruktion des Dezisionismus durch die Systemtheorie“, in: Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre und Verfassungsgeschichte, deutsches und europäisches öffentliches Recht, S. 213- 242.

Wie weit das Wirkungspotential der Politik für Greven wirkt, zeigt sich wiederum an einer Auseinandersetzung mit der Systemtheorie, deren These der Eigenständigkeit der Systeme die stärkste Antithese zum Konzept der politischen Gesellschaft bildet. Auch wenn Politik mit Gewalt nicht, wie Greven unter Bezug auf Luhmann einräumt, zum Beispiel genuine Wahrheitsfragen innerhalb der Wissenschaft entscheiden kann, könne sie „im Falle des Gebrauchs bestimmter Begriffe, Fragestellungen oder Behauptungen“ „ein bestimmtes Verhalten erzwingen oder unterbinden, indem sie Sanktionen androht (...).“¹³¹ Die Lenkungsmöglichkeiten von Politik sind auch durch Budgetierung oder durch in Teilhabe von Politik formulierte Zielvorgaben gegeben, wie die zeitgenössischen Reformen im Hochschulwesen zeigen.¹³² Auch wenn das Durchsetzungs- und Gewaltpotential der Politik also auf funktionale Grenzen stoße und bestimmte Leistungen nicht substituieren könne, bestehe immer die Möglichkeit der Einwirkung auch auf die Funktion. „Die Ausdifferenzierung findet also überall ihre Grenze in dem Gehorsam, den Politik mit den ihr eigenen Mitteln noch immer erzwingen kann,“¹³³ je verschieden nach dem gesellschaftlichen Bereich, in dem sich die Einwirkung vollzieht.

Greven hält den gewaltkonstituierten Entstehungszusammenhang der Gesellschaft, wie er ihn am Beispiel von Staat und Politik beschreibt, für in den Sozialwissenschaften unterbeleuchtet. „Nur in Ausnahmefällen wird überhaupt der politisch konstitutive Zusammenhang mit der gesellschaftlich im Zweifelsfall auch erzwungenen Integration und dem Gesetzesgehorsam der Bürger und Bürgerinnen thematisiert.“¹³⁴ Indem nur latente oder manifeste Gewaltzusammenhänge an den Peripherien der westlichen Demokratien und generell im Ausland betrachtet würden, entstünde geradezu „ein blinder Fleck im Blick auf die eigenen politischen Regime.“¹³⁵ Wie üblich bei blinden Flecken, entgehe damit aber gerade der entscheidende Wirkungszusammenhang. Er stellt klar: „Auch die moderne demokratische Gesellschaft funktioniert jedenfalls keineswegs ohne angedrohten Zwang, und sie wird in letzter Instanz auch heute nicht

¹³¹ Greven (2009): S. 116f.

¹³² Vgl. Ariane Neumann (2015): „Die Exzellenzinitiative: Deutungsmacht und Wandel im Wissenschaftssystem“, Wiesbaden.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Greven (2009): S. 118.

durch ‚Konsens‘ oder ‚Diskurs‘ integriert.“¹³⁶ Greven fügt hinzu, „dass die Durchsetzungsfähigkeit der Politik *auch* auf ihrer Fähigkeit beruht, Unterstützung zu mobilisieren, Konsense oder wenigstens legitime Mehrheiten zu bilden und insofern ausreichend Anerkennung und Zustimmung zu finden“¹³⁷ und es gebe auch die im Anschluss an Arendt und ihrer Kritik an Weber zu beschreibende „aus der Kooperation, aus dem Zusammenhandeln kommunikativ gestiftete und schließlich die aus der Folgebereitschaft vieler resultierende Macht einzelner.“¹³⁸ Trotzdem bestreitet er, dass Integration ohne die Androhung physischer Gewalt, gerade im modernen „politischen Verband“ möglich wäre. „Obwohl die westlichen Demokratien auch nach dem Ende des manifesten Weltkrieges nicht zuletzt ein heute unübertroffenes und historisch einmaliges Gewaltpotential aufgebaut und permanent erneuert und erhalten haben, erscheint in ihrem Selbstbild ‚Gewalt‘ stets nur als äußere Bedrohung und Gefährdung, und der eigene Gewaltanteil an der Vergesellschaftung als Tabu, das nur Minderheiten durch Thematisierung verletzen.“¹³⁹ Er plädiert dafür, diesen Entstehungszusammenhang der Ordnung, verstanden als das, worauf man sich geeinigt hat, nicht auszublenden.

Dabei ist dieses Gewaltpotential als Quelle des Zusammengehaltenwerdens aus unserer Sicht grundlegend keineswegs zu beschönigen, nicht einmal wertfrei zu sehen. Auch Greven beschreibt es als ein problematisches Wirkungsverhältnis: „Gewalt ist ein schlechter Problemlöser mit hohen Folge- und Nebenkosten (...)“: nach dieser Feststellung steht bei Greven eine Leerstelle, gewissermaßen der praktischen Alternativlosigkeit nach dem aktuellen Stand der Entwicklung und Einsicht; er konkretisiert das nicht. Es bestünde trotz dieser politisch-philosophischen Einsicht keine Sicherheit gegen die stets potentielle Gewaltanwendung in den politischen Gesellschaften, nach Innen ebenso wie nach Außen. Greven beschreibt eine Schwierigkeit und ein Merkmal der politischen Gesellschaft: Die Gewaltandrohung bilde den Kern der Reichweite und Verbindlichkeit politischer Entscheidungen und damit eine

¹³⁶ Greven (2009): S. 116.

¹³⁷ Greven (2009): S. 119.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Greven (2009): S. 118.

Grundlage der politischen Gesellschaft. „Obwohl manifeste Gewalt als Problemlösung häufig versagen mag, wirkt sie im Falle ihres Einsatzes doch unaufhaltsam als Mittel der Entdifferenzierung und im politischen Alltag allein schon durch ihre strukturelle Präsenz und zunächst latent bleibende Androhung.“¹⁴⁰ In der politischen Gesellschaft liegt die Gefährlichkeit für alle Beteiligten in der „schier unbegrenzten“ Macht und Reichweite der Entscheidungen ebenso wie in der Offenheit und Kontingenz „aller möglichen Ziele“.¹⁴¹ Dies gelte umso mehr, weil der sich ausprägende Typus der politischen Gesellschaft zunehmend weniger „auf einem stabilisierenden sozialen und kulturellen Fundament aufruht, das wie ein ausgleichendes Trägheitspendel gegen politische Entscheidungen wirkt.“¹⁴² Hier ist angespielt auf die Gefahr, auf die schiere Kontingenz mit geschlossenen Weltbildern und radikalen Programmatiken zu reagieren, in Extremum auf die schlechten Erfahrungen mit eliminatorischen Ideologien und ihrer Politik. Umso wichtiger ist für Greven das Etablieren möglichst wirksamer, anhaltender Selbstbindungen der politischen Gesellschaft gegen die weit reichende Ausschöpfung des Gewaltpotentials. Mit anderen Worten je weit gehender zum Beispiel der Würdeschutz, der gegenseitige Respekt zum selbstverständlichen Kanon des politischen Entscheidens gehören, desto unwahrscheinlicher werden Exzesse der Ausgrenzung, die, historisch gesehen, sogar eliminatorisch ausgerichtet sein können.

Für Greven wäre es nötig, nicht nur über den Zusammenhang zwischen Gewaltpotential und Ordnung, sondern auch über Herrschaft in den demokratischen politischen Gesellschaften zu reflektieren. Er regt an, Gewalt und Herrschaft begrifflich voneinander zu scheiden, in dem er „Herrschaft“ als „über den unter funktionalen Aspekten notwendigen Anteil an Hierarchie, Leitungs- und Steuerungsfunktionen hinaus“¹⁴³ gehend beschreibt und dabei auf ein von Herbert Marcuse geprägtes Verständnis als „zusätzlicher Unterdrückung“¹⁴⁴ zurück greift. „Auch in den demokratischen Versionen der politischen Gesellschaften unserer Tage wird aber politische Herrschaft von

¹⁴⁰ Greven (2009): S. 120.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Greven (2009): Vorwort zur 1. Auflage, S. 25.

¹⁴³ Greven (2009): S. 122.

¹⁴⁴ Herbert Marcuse (1969) op cit ibid.

Menschen über Menschen ausgeübt, bleibt sie eine der wesentlichen Ursachen von prinzipiell eingeschränkter und manchmal überflüssigerweise verweigerter Selbstbestimmung und materieller Ungleichheit.“¹⁴⁵ Die Herrschaft zeichne sich aus „durch eine gewisse Dauerhaftigkeit und durch Elemente der Anerkennung bei den Herrschaftsunterworfenen (...) [sowie als] untrügliches Kennzeichen die Befriedigung von Bedürfnissen auf Seiten der Herrschaftsausübenden (...). Zusätzliche Herrschaft ist also funktional nicht notwendig, müsste insofern nicht existieren und lässt sich, jedenfalls im Rahmen demokratischer Regime, nicht rechtfertigen.“¹⁴⁶ Auch den Zweck von Herrschaft gibt Greven an: „Augenfällig und in wissenschaftlich einfach zu beobachtender Weise diene sie und dient sie immer noch der Mitwirkung bei der Aneignung und Umverteilung fremder Arbeitsleistungen zu politischen und manchmal auch zu persönlichen Zwecken.“¹⁴⁷ Herrschaft, also zusätzliche Unterdrückung, ist für Greven illegitim. Insofern ruft seine Theorie Akteur*innen durchaus zum Handeln auf. Agnoli kritisiert in einem Artikelforum der Zeitschrift „Ethik und Sozialwissenschaft“ mangelnde Trennschärfe der Begriffe „Macht“ und „Herrschaft“ bei Greven.¹⁴⁸ Auch in meinen Augen ist die begriffliche Geschiedenheit trotz der Bemühungen Grevens in der Tat nicht sehr ausgeprägt. Es gibt bei ihm eine Tendenz, „Macht“ und „Herrschaft“ zu identifizieren. Aus meiner Sicht gibt es hier einen Ansatzpunkt, begrifflich-konzeptionell über Greven hinaus zu gehen. Der Angelpunkt ist dabei, wie wir „Ordnung“, die dadurch gestiftet werden soll, konzeptionell fassen. Ich verstehe unter „Ordnung“ das, worauf wir uns geeinigt haben. Insofern ist Macht immer aus einer Ermöglichungs- und Potentialperspektive auf die gemeinsame Ordnung hin zu verstehen und Herrschaft etwas, das wir nicht als wünschbar ansehen können. Meine Sichtweise fasse ich auch an dem Punkt nicht als normativ, sondern als performativ im Sinne engagierter Wissenschaft, die weiß, dass ihr Blicken die Welt, die sie modelliert mit hervorbringt und eine Wahl trifft, auf.

¹⁴⁵ Greven (2009): S. 122

¹⁴⁶ Greven (2009): S. 123.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Johannes Agnoli (1990): „Zu Grevens löblichem und verfehltem Versuch, Gegenstand und Standort der Politikwissenschaft neu zu bestimmen“, in: „Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erörterungskultur“ 1, S. 228- 230.

Das politische Entscheiden hat einen hohen Stellenwert bei Greven, es wird geradezu zum Strukturmerkmal der historischen Formation heutiger westlicher Demokratien als politische Gesellschaft. Es gibt hingegen keine explizite Theorie bei Greven über das Zustandekommen, also die Motivationen des Entscheidens oder die ethischen Aspekte derselben: dass sie eine Rolle spielen, stellt er zu Beginn klar. Im folgenden wird ausgeleuchtet, welcher Stellenwert bei Greven dem Entscheiden, der Verantwortung und ethischen Implikationen zukommt sowie welche Motivationen und Orientierungen des Entscheidens er benennt bzw. im Anschluss an seine Theorie abgeleitet werden können. Den ethischen Implikationen kommt bei Greven eine herausragende Bedeutung zu, er verweist prominent auf sie angesichts der Kontingenz und Reichweite der Deziision; diese Bedeutung kommt ihnen aber gewissermaßen als abwesende zu, weil er diesbezüglich keine eigenständigen Ausführungen macht. Auf die Dimension der Verantwortung wird im folgenden einzugehen sein.

Greven betrachtet das Entscheiden als strukturierten kollektiven Vorgang. Er will zeigen, „wie sich die Selbststeuerung der modernen Gesellschaften durch Entscheidungen entwickelt hat und wie sie funktioniert.“¹⁴⁹ Dabei lässt sich seine Auffassung so zusammenfassen, dass „die Moderne sich gerade im Begriff der ‚Entscheidung‘ bündeln und darstellen lässt. Mehr und mehr voraussetzungslose Entscheidbarkeit und damit Entscheidungszwänge zugleich, beides, subjektiv und objektiv-situativ, charakterisieren politisch, auf allen Ebenen vom Individuum und seinen Präferenzbildungen bis zum Regieren im engeren Sinne, die Moderne.“¹⁵⁰ Es ist für Greven das herausragende Strukturmerkmal der historischen Formation, in der wir leben.

Greven widerspricht der geläufigen These einer „Entpolitisierung“¹⁵¹ der Gesellschaft. Was damit versucht werde zu beschreiben, entspreche nach seiner Auffassung eher einer „Entstaatlichung“: wenn Entscheidungen in andere Teilsysteme der Gesellschaft ausgelagert werden. Beides treffe aber nicht zu: von Entpolitisierung könne angesichts der Politisierung im Umgang mit der Kontingenz keine Rede sein. Zudem habe die Dichte

¹⁴⁹ Greven (2009): Vorwort zur 1. Auflage, S. 27.

¹⁵⁰ Greven (2009): Vorwort zur 1. Auflage, S. 14.

¹⁵¹ Greven (2009).

struktureller Regulierungsentscheidungen zwischen 1970 und 1990 trotz anders lautender Debatten und Eindrücke statistisch nicht abgenommen.¹⁵² Außerdem kann man aus seiner Theorie ableiten, dass auch die Entscheidung, nicht selbst zu entscheiden, eine Entscheidung ist; wenngleich das politische Teilsystem dadurch nicht gestärkt wird. Wenn wir also die Integrationskraft des politischen Entscheidens wahren wollen, wenn auch die Frage steht, ob es andere Integrationskatalysatoren als das Gewaltmonopol gibt, kommt es darauf an, positiv-valente Entscheidungen gemeinsam zu treffen statt die Entscheidung sich darin begnügen zu lassen, nicht zu entscheiden. Indem nach 1990 die Aufgabenübertragung in den privatwirtschaftlichen Sektor zugenommen hat,¹⁵³ können wir hierin auch einen Grund für das Unterlassungsverhalten der Bürger*innen sehen.

Für Greven ist relevant, dass das Entscheiden einer als entscheidend verfassten Gemeinschaft und des Bewusstseins von der Gemeinschaft auf der individuellen und kollektiven Ebene bedarf: er beschäftigt sich mit den Selbstbildern, die sich die Personen auf der Individualebene von sich als Teil der Gesellschaft sowie auf der Emergenzebene von der Gemeinschaft als solcher machen. Er betont die Notwendigkeit einer solchen Kollektivebene, die nicht auf tradierte Muster zurückfallen könne. Der von ihm beschriebene, zu stiftende Gemeinschaftsbezug ist anspruchsvoll: „Politisch und funktional geht es in den politischen Gesellschaften unserer Tage in doppelter Frontstellung gegen partikulare Gemeinschaftsüberzeugungen vom Typus ‚Nationalismus‘ und der neuerlich wiederum bedeutsam gewordenen ‚Ethnizität‘ einerseits und gegen den soziokulturellen Zerfall jeglicher normativer Gemeinschaftsbildung im Zuge der Säkularisierung andererseits, um die ‚künstliche‘ Erzeugung einer Gemeinschaft, die über die abstrakte Verknüpfung des internationalen Warenhandels hinaus auf der Sinn- und Identitätsebene des kollektiven wie individuellen Bewusstseins anknüpft.“¹⁵⁴ Wenn wir nach Alternativen zur Integration durch politische Gewalt sehen, geht es darum, einen Gemeinschaftsbezug zu stiften,

¹⁵² Greven (2009): S. 40f.

¹⁵³ Jörn Axel Kämmerer (2001): „Privatisierung: Typologie – Determinanten – Rechtspraxis – Folgen“, Tübingen.

¹⁵⁴ Greven (2009): S. 38.

der Kohärenz unter der Voraussetzung der Pluralität der Gemeinschaft zu erzeugen vermag. Diesen Ansatz greife ich in III. und V. auf und untersetze ihn mit Vorschlägen, wo es um den Stellenwert eines gemeinsamen Imaginären und speziell um die Orientierungspunkte des Entscheidens geht. Greven geht sogar soweit, das Vorhandensein eines solchen gemeinsamen Bezuges zur Voraussetzung der Legitimität der Entscheidungen zu nehmen, wie er am Beispiel der europäischen Entscheidungsebene ausführt: „(...) so lange Europa nicht in einer ausreichenden Zahl von Köpfen als relevante ‚gesellschaftliche Konstruktion‘ kognitiv und normativ mit hoher Priorität verankert ist, kann es eigenständig die politische Verbindlichkeit seiner Entscheidungen nicht beanspruchen und durchsetzen; (...).“¹⁵⁵ Was eine „ausreichende Anzahl“ von Köpfen ist, wird hier nicht beantwortet. Es bieten sich aus unserer Sicht zwei Deutungen an: die mehrheitsdemokratische, nach der Legitimität erreicht ist, wenn die Mehrheit der Bevölkerung, und wenn es auch nur eines mehr ist als die Hälfte, praktisch-imaginär beteiligt ist und die konsensdemokratische, dernach Legitimität nur beansprucht werden kann wenn jedes, jede Person an der Entscheidungsfindung beteiligt ist. Wichtig ist dabei, dass ein gemeinsamer Bezugsrahmen des Entscheidens „kognitiv und normativ mit hoher Priorität“ verankert ist. Der konsensdemokratische Bezugsrahmen ist der, für den das Konzept der integrierten politischen Gemeinschaft, in der tatsächliche und virtuelle politische Gemeinschaft in eins fallen, plädiert. Wichtig ist dabei, dass es überhaupt zur Ausprägung eines europäischen Souveräns kommt.

Die Europäisierung des Entscheidens in der Europäischen Union ist vor allem als eine Gouvernementalisierung zu bestimmen: dabei werden grundlegende Fragen auf europäischer Ebene geregelt, die dann rechtsverbindlich in den Mitgliedsstaaten sind. Wenn man einen so hohen Stellenwert der europäischen Ebene annimmt, steht die Frage nach dem Stellenwert des – zu bildenden, wie wir später zeigen werden – Souveräns: auch mit dem Vertrag von Lissabon kommt dem Parlament kein eigenständiges Initiativrecht zu, es bleibt an die Kommission gekoppelt. Auch das Antragsrecht der Bevölkerung an die Kommission ist mit einer Million Unterschriften an

¹⁵⁵ Ibid.

ein hohes Quorum geknüpft, wobei dem Instrument keine Verbindlichkeit zukommt.¹⁵⁶ So verwirklicht sich kein europäischer Demos, der im gemeinsamen Entscheiden eine europäische politische Gesellschaft herausbilden kann: mit Greven wäre das aber nötig, wenn wir seine Aussage sehen, die Menschen sollen sich als potentiell Handelnde, Beeinflussende erleben; das ist nicht der Fall, wenn sie sich nicht als Souverän erleben (können). Darauf verweisen auch Beck und Grande, die konstatieren, dass es sich um eine institutionelle, nicht gesellschaftliche Europäisierung handeln würde.¹⁵⁷ Grevens Gesellschaftsbegriff allerdings ist implizit auf die Überschreitung der einzelstaatlichen Grenzen ausgelegt. Kritik an der gouvernementalen Dominanz in der EU speist sich vor allem aus der Feststellung einer „Entparlamentarisierung hoher Entscheidungen.“¹⁵⁸ Dem kann, entsprechend der vorangegangenen Analyse, aus unserer Sicht nur durch die Stärkung des Status des Parlaments durch ein Initiativrecht und die Stärkung der Verknüpfung von Parlament und Kommission bei der Personalauswahl und deren Verantwortung vor dem Parlament begegnet werden.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch Grevens Verständnis von Gemeinschaft einerseits und Gesellschaft andererseits abgrenzen. „(...) Nationalismus fungiert hier nur als Beispiel und die Liste der vermeintlich Erfolg versprechenden Kandidaten für Konzepte der vorpolitischen Integration wird in letzter Zeit länger. („Civil religion“, „Verfassungspatriotismus“ – der sich schließlich auch europäisch fassen ließe – und „europäische Identität sind ebenso auf dem Markt wie „multikulturelle Gesellschaft“ und „Europa der Regionen“.) Aber diese und ähnliche Konzepte gehen alle mehr oder weniger deutlich von der Prämisse aus, dass sich über kulturelle Prozesse vorpolitische Rahmenbedingungen der Politik absichern lassen würden. In der politischen Gesellschaft ist aber auch die Kultur weitgehend von der Politik abhängig und von ihr geprägt. (...) Standards und Normen der Politik bilden sich heute politisch eben in ihr selbst aus. Nur über Prozesse und Institutionalisierungen von „Selbstbeschränkung“

¹⁵⁶ Vertrag von Lissabon zur Änderung des Vertrags über die Europäische Union und des Vertrags zur Gründung der europäischen Gemeinschaft, veröffentlicht in: <http://www.auswaertiges-amt.de/cae/servlet/contentblob/358380/publicationFile/3092/vertrag-von-lissabon.pdf>, Stand: 24.8.2017.

¹⁵⁷ Ulrich Beck/ Edgar Grande (2007): „Cosmopolitan Europe“, New Jersey, S. 150.

¹⁵⁸ Brunkhorst (2005): S. 8f.

(Offe 1989) wird Politik nicht übermächtig. Viele solcher Selbstbegrenzungen erscheinen heute so selbstverständlich, dass ihr historischer Entscheidungscharakter unbewusst bleibt.“¹⁵⁹ Für Greven besteht die Möglichkeit der Bildung einer Gemeinschaft der unhinterfragbaren Gültigkeit nicht. Jedes für diese Gemeinschaftsbildung in Frage kommende Kriterium könnte auf seine Gültigkeit, Relevanz und konkrete Ausgestaltung hin hinterfragt und in politische Prozesse der Willensbildung und Entscheidung eingebunden werden.

Hier scheint es sinnvoll, Grevens Verständnis in der klassischen Auseinandersetzung um Politik, Gemeinschaft und Gesellschaft der politischen Soziologie zu verorten. In der Diskussion zwischen Tönnies und Plessner geht es im Grunde ebenso um den Stellenwert des Traditionalen, Unhinterfragten, des kulturellen Sediments bei Greven. In der Tönnies'schen Unterscheidung Gemeinschaft/ Gesellschaft entscheidet sich sein Konzept eindeutig für die Seite der Gesellschaft.¹⁶⁰ Die von Plessner beschriebene Brücke zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft gibt es für Greven nicht, da durch das politische Entscheiden die Gesellschaft immer den anderen Bereich überzeichnet, durchwirkt. Für Greven gibt es also auch nicht diesen unreflektierten Vertrauensraum, den Plessner als charakteristisch und nötig für die Sphären des ersten Bezugs beschreibt. Trotzdem beschreibt auch Greven die Notwendigkeit, eine „künstliche“ Gemeinschaft zu konstruieren, Bewusstsein von der Gemeinschaft zu haben quasi im Bewusstsein ihrer unmittelbaren Unmöglichkeit und in der gleichzeitigen Anerkennung ihrer praktischen Notwendigkeit für gelingende Integration in der Gesellschaft. Dafür scheint es sinnvoll, Gemeinschaft bildende Elemente direkt an die für die Gesellschaft konstitutiven Prozesse anzuknüpfen, die auch Plessner als den Übergang zwischen beiden Sphären beschreibt: das politische Entscheiden. Aus meiner Sicht wird die politische Gemeinschaft durch die Verfahren gemeinsamen, kollektiv verbindlichen Entscheidens konstituiert. Durch die Teilnahme daran findet ein Bezug auf die gemeinsamen Institutionen und dadurch die Gemeinschaft statt, die sich durch die Handlung gerade erst konstituiert. Es gibt dabei die virtuelle politische Gemeinschaft

¹⁵⁹ Greven (2009): S. 38f.

¹⁶⁰ Rosa/ Laux/ Gertenbach/ Strecker (2010).

und die tatsächliche. Für eine integrierte politische Gemeinschaft besteht das Ziel darin, die Differenz zwischen beiden zu reduzieren. Begriffe, die Gemeinschaft vor allem als durch Beziehungen von (traditionaler) Solidarität konstituiert sehen, bekommen die Globalität des Phänomens in einer Gesellschaft, in der nur durch kollektive Konstruktion, durch Verfahren und Imaginäres, wie in III. ausführlich beschrieben ist, Verbindlichkeit und Gemeinsamkeit hergestellt werden kann, nicht in den Blick.

Grevens Theorie ist eine Theorie der Dezision. Das Entscheiden als Essenz des Politischen wird bei Carl Schmitt bereits eingeführt; allerdings dort als eine auf essentiellen oder essentialisierten Widersprüchen beruhenden Unterscheidung in Freund und Feind als Wesen des jeweils historischen Politischen.¹⁶¹ Grevens aktive Abgrenzung von Schmitt beruht auf dem Hinweis auf die Säkularität seiner Theorie.¹⁶² Greven versteht das Konzept der politischen Gesellschaft deskriptiv, nicht geschichtsphilosophisch oder performativ.¹⁶³ Das große Ausmaß von Verantwortung speist sich laut Greven aus dem Fatum, „dass in der politischen Gesellschaft keine allgemein anerkannten Prinzipien“¹⁶⁴ genuin zur Ausgestaltung des politischen Handelns zur Verfügung stehen. Davon, dass es solche gibt, wie Greven nicht expliziert, hängt das Integrationspotenzial der politischen Gesellschaft ab und sie können nur durch „Handeln und Bewusstsein“¹⁶⁵ eines für Greven möglichst großen, für mich im Sinne der integrierten Gemeinschaft umfassenden „Anteils“ der Gesellschaft etabliert sein. Wo es um allgemeine Grundsätze im Bewusstsein der Differenz und historischen Pfadabhängigkeit und Kontingenz geht, Markenkern der politischen Gesellschaft, sind gewissermaßen Metavorstellungen gefordert, die Vielheit zu einen vermögen. Ich schlage das Konzept der Vereinbarung vor, demnach wir auf Basis von Wunsch und Wünschbarkeit Souveränität im Konsens verwirklichen. Außerdem verweist Greven

¹⁶¹ Vgl. Carl Schmitt (2015b): „Der Begriff des Politischen“, Berlin.

¹⁶² Greven (1999): S. 63.

¹⁶³ Michael Th. Greven (1990): „Die politische Gesellschaft als Gegenstand der Politikwissenschaft“, in: „Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur“ 1, S. 223- 228, S. 225.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid. Hier ist aus meiner Sicht anzumerken, dass auch Bewusstsein durch Handeln angeregt wird und dadurch keine trennscharfe zweite Kategorie darstellen kann.

darauf, dass es Schmitt um den totalen Staat, ihm „um die Willensbildung einer pluralen politischen Gesellschaft“¹⁶⁶ geht.

Es entspricht der modernen Kondition, die Gemeinschaft von einem entscheidenden Souverän aus zu denken; ohne dass dabei die Zuspitzung über die Definition des Ausnahmezustandes genommen werden muss, wie sie bei Schmitt zu finden ist.¹⁶⁷ Sie folgt aus der Pluralisierung der Gewissheitsbasis, die sich in der reflexiven Moderne noch einmal verstärkt. Nicht mehr gemeinsame Wahrheit, sondern lediglich das Entscheiden selbst kann Gewissheit herstellen. Ankernd in der Grundlosigkeit, wird die ideelle Grundierung des politischen Denkens damit unausweichlich: wir können entweder Antworten geben oder keine Antworten geben; postulatgebundenes Denken ist die Wahl, die wir haben. Für Greven ist die normative Dimension des politischen, politikwissenschaftlichen Denkens von hohem Stellenwert. Greven hält es für ein Problem, dass die Politikwissenschaft „den Stand und die Zukunft der Freiheit, die Möglichkeiten der vernunftgemäßen Gestaltung gesellschaftlicher Entwicklungen und den Zusammenhang zwischen politisch-gesellschaftlicher Ordnung und dadurch zur Dominanz gebrachten Menschenbild“¹⁶⁸ nicht ausreichend zum Problem gestellt hätte. Die Wahl der Schwerpunkte der normativen Betrachtung ist dabei unabschließbar, doch halte ich es für eine relevante Feststellung, dass das politische, politikwissenschaftliche Denken der ideellen Grundierung bedarf.

Im Bezug auf die in den Entscheidungen wirksamen Rationalitäten ist Grevens Theorie widersprüchlich. Einerseits sagt er, dass in der politischen Gesellschaft keine andere Rationalität kollektiv verfügbar ist, als dass zu entscheiden ist.¹⁶⁹ An anderer Stelle beschreibt er „Interessen“ als Grundstoff des Politischen in der Moderne, die als Rationalität in den Entscheidungen wirksam sind, resultierend aus kapitalistischer

¹⁶⁶ Michael Th. Greven (1990): „Die politische Gesellschaft – was sonst?“, in: „Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur“, S. 255- 261, S. 260.

¹⁶⁷ Vgl. Carl Schmitt (2015a).

¹⁶⁸ Greven (2009): S. 46.

¹⁶⁹ Greven (2009).

Produktionsweise verbunden mit bürgerlichem Denken.¹⁷⁰ Diese durchwirken, d.h. figurieren, den Prozess politischer Entscheidung. „Der Zusammenhang, aber nicht unbedingt der gemeinschaftliche Zusammenhalt, zwischen der Ebene der Individuen und der politischen Gesellschaft, erschließt sich auf den neuen Grundlagen der modernen Gesellschaft am besten über die Bedeutung und Funktion von Interesse als Zentralkategorie der gesellschaftlichen und politischen Vermittlung moderner Gesellschaften.“¹⁷¹ Damit wird eine Konstellation aufgemacht, die wir auch bei C. Castoriadis und Ch. Mouffe finden. Das Besondere am Konzept der politischen Gesellschaft besteht darin, dass Politisierung nicht nur von den Akteur*innen in den gemeinschaftlichen Institutionen, sondern auch von gesellschaftlichen Akteur*innen herbei geführt werden kann. Auch darin unterscheidet sich Grevens Politikbegriff von der Weberschen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, in der Politik nur durch die staatlichen Institutionen voran getrieben werden kann.¹⁷² Fraglich ist, inwieweit Interessen als „Grundstoff des Politischen“¹⁷³ anzusehen sind. Nehmen wir davon einmal Abstand und mit o.g. Ansätzen Konsensverfahren in den Blick, die nicht vom divergierenden Interessen, sondern von zu verwirklichenden Gemeinsamkeiten ausgehen, wird es möglich zu erschließen, dass Verantwortung und Zurechenbarkeit keineswegs verschwinden, sondern im Konzept der Konsensdemokratie aufgewertet werden, wenn jedes einzelne Gesellschaftssubjekt de facto mit einem starken Vetorecht bewährt ist. Der Status des in Antwort-Stehens der Verantwortung wird weitaus unmittelbarer erlebbar. Sicher wird dann weniger miteinander entschieden, eben immer nur, wenn eine Maßnahme in das Leben einer Person absehbar einwirken würde.

Die ethische Dimension der Chance und Not zur Entscheidung ist bei Greven von Anfang an gegeben, wenn er die Verantwortung betont, die wir einzeln und kollektiv haben. Denn es ist für ihn klar: „Möglichkeit und Zwang zur Entscheidung stellen einzelne wie ganze Gesellschaften heute in vielen Situationen vor die ‚Wahl‘ zwischen Alternativen und erhöhen damit ihre Freiheit wie aber zugleich auch die Reichweite ihrer

¹⁷⁰ Vgl. Greven (2009): S. 47.

¹⁷¹ Greven (2009): S. 44.

¹⁷² Weber (1964).

¹⁷³ Greven (2009): S. 47.

Verantwortung.“¹⁷⁴ Mit der Möglichkeit der Entscheidung geht also die Verantwortung einher, der sowohl einzeln als auch kollektiv zu entsprechen ist. Greven steht aber den Lösungspotentialen traditioneller politischer Ethik skeptisch gegenüber. Er hält sie von der Pluralisierung ebenso betroffen wie die Lebensgrundlagen selbst. Sie tendiere dazu, diese zu widerspiegeln. „Traditionelle politische Ethik war auf solche Dimensionen des Politischen nicht gefasst und zeigt sich gerade in ihrer erneuten Konjunktur überfordert, mit den gegenwärtigen Problemen fertig zu werden. (...) Die Kontingenz der politischen Gesellschaft, in der virtuell alles zur Entscheidung steht, lässt sich heute durch eine Ethik mit allgemeinen Geltungsansprüchen nicht mehr reduzieren, weil die Pluralisierung die Grundlagen des Ethikdiskurses selbst erfasst hat.“¹⁷⁵ Für Greven heißt das, dass keine allgemein Gültigkeit beanspruchende Ethik im Sinne einer klassischen politischen Ethik die Kontingenz reduzieren und damit die Offenheit der Dezipion abfedern könne. „Politische Entscheidungen müssen heute unter den Bedingungen eines irreduziblen ethischen Pluralismus‘ gefällt werden. Ob es dabei andere Wege gibt, als die institutionelle oder strukturelle Entkopplung in zwei Sphären der Politik und der Moral, eine Trennung, die in der Theorie zur Konsistenz verhelfen mag, die aber in der Praxis dazu beiträgt, die Willkür oder gar den Zynismus der jeweiligen Machtausübung zu steigern - ist eine offene Frage.“¹⁷⁶ Mit dieser Conclusio ist auch der Urheber des Konzeptes der politischen Gesellschaft nicht nur nicht zufrieden, sondern auch widersprüchlich. Einerseits verneint er die Möglichkeit einer politischen Ethik, auf der anderen Seite setzt er sich für eine normative politikwissenschaftliche Forschung ein. Wie anders als postulatgebunden soll die entstehen? Nicht nur deswegen sind seine Einschätzungen zu den Möglichkeiten einer politischen Ethik genauerer Betrachtung zu unterziehen.

Die Beschreibung Grevens ließe sich durch eine Ethikdefinition von Peter Fischer stützen, der auf aus der Etymologie hervortretende, verschiedene Semantiken des Moralischen und des Ethischen verweist. Mit Peter Fischer lässt sich Grevens Forderung

¹⁷⁴ Greven (2009): Vorwort zur 1. Auflage, S. 27.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid.

als eine nach einer Ethik verstehen, nicht nach Moral. Fischer sieht dabei ebenso eine hauptsächliche Verankerung in geteilter Lebenswelt: so spiele zum einen „das Leben und Zusammenleben der Menschen immer in bestimmten Üblichkeiten und Gewöhnlichkeiten“¹⁷⁷ eine Rolle, demnach als moralisch gilt, was sich in etablierten Verhaltens- und Normenvorstellungen bewegt. So weit die Bedeutung, die sich etymologisch aus dem lateinischen *mores* herleiten lässt. Aus diesem griechischen *ethos* hingegen sei vielmehr ein Verständnis abzuleiten, bei dem „die gelebten Sitten zum Gegenstand der Reflexion [werden], um als Sittlichkeit entweder gerechtfertigt oder verworfen oder doch wenigstens verändert zu werden.“¹⁷⁸ Verschiedene gelebte Sitten hätten demnach auch Konsequenzen in der Moral und der Reflektion darüber, es wäre in diesem Verständnis nicht möglich, in einer pluralen Gesellschaft aus gemeinsamen *mores* eine Ethik abzuleiten. Dennoch ist das, was Fischer als Moral beschreibt, für Greven als das kulturelle Sediment, das die Entscheidungen abfedert, relevant.

Untersetzend kann auf das Konzept einer reflexiven Ethik eingegangen werden, das im folgenden vorgestellt werden soll, weil die reflexive Ethik das Bewusstsein über die Bedingungen ihrer eigenen Unmöglichkeit, wie von Greven gefordert, immer erhält. Diskussionen zu narrativer Ethik sind vor allem in literaturwissenschaftlichen Zusammenhängen geführt worden, fragen aber weit über die literarischen Kontexte hinaus vielmehr nach dem Prozess der Konstitution moralischer Orientierungspunkte durch narrative Prozesse im Allgemeinen. Claudia Öhlschläger fasst die verschiedenen Schwerpunktsetzungen wie folgt zusammen: „In einer ersten Lesart würde das Adjektiv ‚narrativ‘ die Art und Weise des Sprechens und Schreibens über Sachverhalte ethischer Valenz bezeichnen. In einer zweiten Lesart bestünde die Aufgabe der narrativen Ethik darin, ‚moralische Phänomene und Zusammenhänge‘, die narrativ vermittelt sind, zu untersuchen. In einer dritten Lesart schließlich geht es um die narrative Dimension des Ethischen, da diese Zugangsweise die primäre zum handelnden Menschen darstelle.“¹⁷⁹ Narrative Ethik als theoretische Klammer bietet damit die Möglichkeit, moralische

¹⁷⁷ Peter Fischer (2003): „Einführung in die Ethik“, Paderborn, S. 11.

¹⁷⁸ Fischer (2003): S. 13.

¹⁷⁹ Claudia Öhlschläger (2009): „Vorbemerkung. Narration und Ethik“, in: dies. (Hg.): „Narration und Ethik“, München, S. 11.

Perspektiven nicht ausschließlich konstruierend zu etablieren, sondern den Vorgang der Herausbildung moralischer Ansichten zu beschreiben. Die Theorie einer narrativen Ethik umreißt also verschiedene Perspektiven möglicher Betrachtungen, die auf die Entstehung ethischer Perspektiven einen größeren Schwerpunkt legt als auf deren inhaltliche Dimension. Damit wird es möglich, Ethik deskriptiv zu erfassen und sie im Hinblick auf ihre Geltung, nicht auf ihren Inhalt oder ihre Wahrheit zu betrachten. Das Ethikverständnis, das hier zitiert wird, kann kurz wie folgt als „eine kritische Reflexionsgröße (...) jenseits einer Universalisierung oder Zementierung historisch gewachsener Wertmaßstäbe, Verhaltensmuster oder Handlungsanweisungen“¹⁸⁰ beschrieben werden. Eine solche Betrachtungsweise ist der Pluralität und Kontingenz in der politischen Gesellschaft angemessen, entspricht der Forderung nach dem Bewusstsein über grundlegende potenzielle Pluralität. Es geht hier weder um Gerechtigkeit noch um das Gute selbst, sondern um einen reflektierenden Ansatzpunkt ethischen Konzeptionen als solchen gegenüber. Mit einem solchen theoretischen Rahmen wäre die Grundlage gelegt, auch verschiedene Narrative moralischen Verhaltens parallel erfassen und beschreiben zu können, gewissermaßen in einer Metaperspektive; der Pluralität der Lebensverhältnisse und Wertsetzungen kann entsprechend der Beschreibung und auch Forderung Grevens entsprochen werden.

Orientierungspunkte des Entscheidens, so meine These, können also ethisch begründet werden, sie müssen nicht moralisch grundiert sein (in der vorgenannten Unterscheidung Fishers). Dazu soll im folgenden zunächst betrachtet werden, welche Motivationen des Entscheidens Greven beschreibt. Er selbst zeichnet keine eigenständige Entscheidungstheorie über die im Entscheiden wirksamen Momente, beschäftigt sich aber mit einigen gängigen, vor allen denen des Interessen basierten rationalen Handelns, anderen, wie der Idee von „Interessen“, die er kritisch betrachtet. So ließen die auf Interessen als „Grundstoff“ aufgebauten Theorien „leicht die Illusion einer bestimmten Rationalität entstehen: Um bestimmte Interessen zu befriedigen, erscheint eine bestimmte Entscheidung oder ein spezifisches Handeln als rationales Mittel.“¹⁸¹ Wo

¹⁸⁰ Öhlschläger (2009): S. 13.

¹⁸¹ Greven (2009): S.79.

Theorien Entscheidungsmotivationen aus Interessen und Gruppenpräferenzen ableiten, ist Greven der Auffassung, Identitätsbezüge „lassen sich – für individuelle oder kollektive Akteure – biographisch oder organisationsgeschichtlich prinzipiell jedenfalls so weit erhellen, dass eine rationale Rekonstruktion und damit eine deutende Erklärung der Handlungs- und Entscheidungsmotive möglich wird.“¹⁸² Zwar relativiert er die Beobachtung als Deutung. Dennoch geht Greven von der weit gehenden Erklärbarkeit aus, die dann aus meiner Sicht doch immer auf Modellen beruht, die auf Basis schon vorhandener Vorstellungen im Abgleich mit einer Beobachtung aktualisiert werden, an die Wirklichkeit herangetragen werden und diese formen. Dabei wird gewissermaßen die individuelle Bedürfnisausrichtung bereits an der Antizipation vorhandener Modelle möglicher Präferenzen und Präferenzbeobachtungen orientiert. Auch so entfaltet sich die Strukturierungswirkung eines Umfeldes, die theoretisch je verschieden als „Struktur“ oder „Diskurs“ gefasst wird. Dabei ist auch Greven der Auffassung, dass „Referenzpunkte dieser Art der Politikanalyse (...) ganze Dimensionen des Politischen [ausschließen], die auf dem ‚freien Willen‘ oder anderen nicht ohne weiteres rekonstruierbaren Motiven beruhen. Die gewählten Referenzpunkte werden durch die innere Entwicklung der politischen Gesellschaft aber zunehmend prekär.“¹⁸³ Dies liege an der Ausdifferenzierung der Sozialstrukturbildung, die sich entlang des Wandels des Erwerbs- und Berufssystems vollziehe. Parallel kann die Schwächung der Verbände der in diesen Branchen organisierten aggregierten Interessen beobachtet werden. Vor allem die anhand von Interessen Entscheidungen erklärenden Theorien verlieren also im Zuge der Entwicklung der politischen Gesellschaft an Erklärungskraft.

Die Widersprüchlichkeit in Grevens Theorie spitzt sich zu, wo er auf eine Leerstelle hinweist, die die Integration der Gemeinschaft gefährdet: das Fehlen einer gemeinsamen Rationalität, die über die der Verfahren hinaus geht. In Auseinandersetzung mit Schumpeters Theorie der Personalauswahl beschreibt er „die potentielle Irrationalität der Politik im Gefolge einer bloß noch formal und prozedural

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Ibid.

bestimmten ‚Methode‘ (...).“¹⁸⁴ Er bemängelt das Fehlen einer Rationalität jenseits der Rationalität des Prozesses selbst. Eine solche andere Rationalität benennt er etwa als „ein auf die vernünftige Gestaltung der Zukunft orientiertes Konzept.“¹⁸⁵ Als eine solche bietet sich, auch ohne einen Bezug auf einen rationalen Universalismus, die Ausdeutung der Verfassungsgrundsätze an. Das ruft nach normativen bzw. ethischen Erwägungen auch des politischen Denkens, denen ich in V. ausführlich begegne: „Politische Entscheidungen müssen heute unter den Bedingungen eines irreduziblen ethischen Pluralismus‘ gefällt werden. Ob es dabei andere Wege gibt, als die institutionelle oder strukturelle Entkopplung in zwei Sphären der Politik und der Moral, eine Trennung, die in der Theorie zur Konsistenz verhelfen mag, die aber in der Praxis dazu beiträgt, die Willkür oder gar den Zynismus der jeweiligen Machtausübung zu steigern - ist eine offene Frage.“¹⁸⁶ Greven betrachtet nicht, inwieweit das Entscheiden nicht nur Kontingenz reduziert und gesellschaftsweite Verbindlichkeit herstellt, sondern auch Zugehörigkeit und Mobilisierung innerhalb einer politischen Gemeinschaft herstellt. Aus dem vorgefundenen Unterlassungsverhalten der Bürger*innen können wir jedoch ableiten, dass die Verfahren im gegenwärtigen Zustand allein nicht die unserer Forderung entsprechende Identifikation und Beteiligung hervor bringen. Einen gemeinsamen Rahmen auch in der Pluralität zu bilden, ist die Herausforderung, die in der späten modernen Gesellschaft steht, wenn wir dem Unterlassungsverhalten der Bürger*innen begegnen wollen. Der Forderung einer normativen Dimension zu entsprechen schlagen wir vor, konstruierend mit Vorschlägen von Ethik umzugehen; und daraus diskursiv Orientierungspunkte des Entscheidens zu entwickeln.

Wie wir gesehen haben, kommt dem Entscheiden aus zwei Perspektiven herausgehobene Bedeutung zu: einerseits ideell als Teil des Glücks in der dem Vorschlag nach konsensbasierten Demokratie, deren Ziel die integrierte politische Gemeinschaft ist. Zum anderen historisch-performativ, in dem das Herbeiführen gemeinsamer kollektiv verbindlicher Entscheidungen mittels der Verwirklichung des Gewaltmonopols

¹⁸⁴ Greven (2009): S. 42.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Greven (2009): Vorwort zur 1. Auflage, S. 27.

des Staates die einzige Möglichkeit ist, in der späten modernen, pluralen Gesellschaft gesellschaftsweite Verbindlichkeit herzustellen. Aus unserer Sicht fordert gerade die potentiell unbegrenzte Eingriffstiefe, wie sie Greven beschreibt, die Teilnahme aller, wenn wir den Anspruch der Selbstregierung aufrecht erhalten wollen. Darum steht weiterhin die Frage, wie es zum Unterlassungsverhalten der Bürger*innen kommt und wie ihm begegnet werden kann (IV). Zudem steht die Frage nach alternativen Integrationsmechanismen, wenn es nicht die politische Gewalt sein soll, die Greven auch kritisch beschreibt. Hierzu soll ein Ansatz in den Theorien des Imaginären gefunden werden (III.). Wir führen alle Ansatzpunkte zusammen, indem wir weiterhin die Konstruktion der globalen politischen Gemeinschaft mit einem globalen Imaginären und das Konzept von Orientierungspunkten des Entscheidens vorschlagen, die als gemeinsame Bezugspunkte im Imaginären zu integrieren vermögen (V).

III. Imaginäres und Gemeinschaft

Die Theorie der politischen Gesellschaft führt Entscheidungen mit kollektivem Bindungsanspruch als einziges Mittel zur Herstellung gesellschaftsweiter Reichweite ein. Dabei wird eine Kollektivität vorausgesetzt, die erklärungsbedürftig ist. Hier hat Greven Erklärungsdefizite. Hinweis auf die Kollektivität bei Greven ist das gemeinsame kulturelle Sediment, das er nennt und das vor übermäßiger Radikalisierung und Reichweite des Entscheidens schützt. Die Konstitution dieses so konstitutiven Sediments wird aber bei Greven nicht geklärt. Es wäre möglich, diesen Ansatz mit Theorien der Soziologie – etwa zur Milieubildung – zu untermauern, entspräche aber nicht der erklärten Aufforderung an die und der Relevanz der politischen Theorie, die für Greven in der politischen Gesellschaft an der Grundlagenbestimmung des Gemeinsamen mitwirken soll, wobei nur durch Politik Gemeinsamkeit hergestellt werden kann. Unter Politik verstehe ich das Handeln in den Verfahren des gemeinsamen Entscheidens.

Darum soll unter Bezug auf Theorien des politischen Imaginären im folgenden geklärt werden, wie das gemeinsame Sediment zu verstehen ist und wie es entsteht es. Dazu bringe ich das Konzept des Imaginären bei Castoriadis ein, der hierfür eine Erklärung bietet. Nach Greven schützt das Sediment vor Radikalisierung in den Entscheidungen in der politischen Gesellschaft, in der das Politische potentiell total ist. Es wird gezeigt werden, dass auch dieses Sediment Prozessen der Vergemeinschaftung unterliegt und, da es laut Greven ohnehin potentiell politisch ist, zur Entscheidung anstehen kann und ansteht. Gemeinschaft ist also Ergebnis von Prozessen der Vergemeinschaftung, von denen Teilnahme an den Entscheidungen einer ist. Der Bezug auf gemeinsame Punkte im Imaginären, auf Orientierungspunkte des Entscheidens ist ebenfalls einer, und so lassen sich aus meiner Sicht unabschließbar Prozesse der Vergemeinschaftung benennen. Ihnen gemeinsam ist, dass auf etwas Gemeinsames Bezug genommen wird.

Das zu untersetzen, ist die Diskussion des Imaginären ebenfalls sinnvoll, weil sich mit Claude Lefort eine Erklärung für das Unterlassungsverhalten geben lässt, die auf dem Konzept des Imaginären beruht. Es ist auch vorbereitend für IV. wichtig, wo es um die Entstehung eines globalen politischen Imaginären geht.

Das Konzept der Autonomie bei Castoriadis soll vorgestellt werden, weil es in seinen Grundlagen der Beschreibung mit der Theorie der politischen Gesellschaft kompatibel ist und deren Verständnis zu vertiefen unterstützen kann. Der Autonomie bei Castoriadis entspricht ein Theorieumfeld, in dem sich die Gesellschaft selbst schöpft. Daran anknüpfend wird die Theorie der Selbstorganisation ergänzend diskutiert, weil mit der Theorie von „Ideen als Ordner“¹⁸⁷ die Grundlage für das Konzept der Orientierungspunkte des Entscheidens gelegt wird. Der Stellenwert der Selbstschöpfung, dass die politische Gemeinschaft selbst als Ganzheit der Teilnehmer*innen an gemeinsamen Verfahren in ihren Grenzen dem Entscheiden unterliegt, sich auf diese Weise selbst konstituiert, was z.B. die Zugehörigkeit laut dem Einbürgerungsrecht oder die Festsetzung von Altersgrenzen der Teilhabeschaft betrifft, wird unter Verweis auf die Autonomie bei Castoriadis untersetzt, als Vorbereitung auf

¹⁸⁷ Weise (2002): S. 91f.

die Diskussion der Möglichkeiten der (Selbst-)Schöpfung eines globalen politischen Imaginären. Diese Selbstschöpfung soll hier als ein constituant der politischen Gemeinschaft bei Castoriadis, der politischen Gesellschaft bei Greven nachvollzogen werden. Beide, Greven und der hier vorzustellende Castoriadis, gehen von einer Autonomie der Gesellschaft ohne die theoretischen Möglichkeit der (hyperkollektiven, das heißt alle umfassenden) Verortung in heteronomen Bezüglichkeiten aus. Wie es dazu kommt, soll unter Bezug auf die Theorie der Selbstorganisation näher beschrieben werden: so wird die politische Gemeinschaft der politischen Gesellschaft genauer beschrieben.

1. Imaginäre Gemeinschaft und autonome Schöpfung

Welchen Zusammenhang gibt es zwischen der imaginären Gemeinschaft und dem Unterlassungsverhalten der Wähler*innen? Wenn wir mobilisieren wollen, kommt es darauf an, die Bande zwischen Bürger*innen und Gemeinschaft zu stärken und dafür ist es nötig zu wissen, dass wir die Gemeinschaft schöpfen. Wie wird in der politischen Gesellschaft die Gemeinsamkeit, also das Sediment, erzeugt, das die Voraussetzung für das gemeinsame Entscheiden ist? Da in der politischen Gesellschaft zwar substantielle Grenzen im Sinne der Verwaltung und Erzeugung eines materiell Vorhandenen, aber nicht im Bezug auf Wertsubstanzielles bestehen, ist es angemessen, zu ihrer Diskussion eine theoretische Perspektive aufzusuchen, die mit diesem dezisionistischen Denken kompatibel ist und dem Denken der Beteiligten einen herausgehobenen Stellenwert zuweist: Das fordert auch Greven, indem er auf die Bedeutung der Selbstbilder verweist, die die Gesellschaftsmitglieder sich machen. Greven ruft einen solchen, radikal ideellen Standpunkt zwar auf, führt ihn aber nicht aus. Ihn zu untersetzen, diskutieren wir im folgenden Cornelius Castoriadis mit seiner Theorie über das kollektive, politische Imaginäre. Sein grundlegend ideeller Zugang eröffnet die Möglichkeit, Prozesse der Vergemeinschaftung abseits der von institutionellem Zwang garantierten zu

beschreiben, wie Greven es tut, und bietet uns die Möglichkeit, die Entstehung eines kulturellen Sediments theoretisch zu fassen:

„(...) ich behaupte, dass die menschliche Geschichte, und folglich auch die verschiedenen Gesellschaftsformen, die wir aus dieser Geschichte kennen, wesentlich durch imaginäre Schöpfung definiert ist. Imaginär bedeutet in diesem Zusammenhang natürlich nicht fiktiv, illusorisch, spekulär, sondern bezeichnet die Setzung neuer Formen. (...) Diese von jeder Gesellschaft geschaffenen Formen lassen eine Welt entstehen, in die sich diese Welt einfügt und sich einen Platz zuweist. Durch diese Formen bildet sie ein System von Normen, Institutionen im weitesten Sinne, Werten, Orientierungen, Zielen des kollektiven wie individuellen Lebens heraus.“¹⁸⁸

Castoriadis formuliert die Begriffe der Erzeugung von Gemeinsamkeit aus, auf die Greven nur verweist. Anhand des Stellenwertes der Selbstbilder der Personen bei Greven können wir sagen, dass auch bei ihm das beschriebene Sediment imaginär erzeugt wird. Es wird möglich, die Gemeinschaft neben ihrer strukturellen Verfasstheit als eine sich selbst erschaffende, gegenüber ihrer Entwicklung und damit für Dazukommende prinzipiell offene zu denken, indem die Grenzen durch Entscheidung und Schöpfung von Ideen immer weiter erweitert werden können. Greven lässt offen, auf welche Weise die zugrunde liegende Gemeinsamkeit konstituiert wird, Castoriadis führt aus, dass das durch imaginäre Schöpfung entsteht und dass das Imaginäre als grundsätzlich Unverfügbares zu verstehen ist, besonders das instituierende, das durch Symbole, in Debatten und Kontexten adressiert wird. Castoriadis unterscheidet das instituierende, schöpfende und das Instituierte, verwirklichte Imaginäre. Es ist relevant, dass damit das schöpfende Imaginäre seiner materiellen Verwirklichung vorgängig ist; in anderen Worten: in unserer Vorstellung können wir immer noch einen Schritt weiter gehen, in eine uns allen gewünschte und wünschbare Richtung. Castoriadis bezieht sich auf das politische Imaginäre, das aber in der Moderne, so wie auch Greven die Entgrenzung des Politischen als Merkmal der politischen Gesellschaft beschreibt, potenziell auf alles ausgeweitet werden kann: jede gesellschaftliche Einrichtung ist

¹⁸⁸ Cornelius Castoriadis (2011): „Das griechische und das moderne politische Imaginäre“, in: M. Halfbrodt/ H. Wolf (Hg.): „Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften“, Band 4, Lich, S. 93.

imaginär und so gemeinsamer, autonomer Schöpfung zugänglich. Es kommt mit Castoriadis darauf an, das bewusst zu halten und daraus Handeln zu entwickeln.

Ausschlag gebend bei Castoriadis ist, dass er die sich imaginär schöpfende Gemeinschaft immer als autonom ansieht, selbst wenn sie heteronome Elemente haben sollte: denn Schöpfung ist für Castoriadis immer Selbstschöpfung. Damit macht er einen ähnlichen Punkt wie Greven insofern als dass das politische Handeln, bei Greven das Entscheiden, zur Formgebung der Gemeinschaft führt. Castoriadis schlägt vor, dass jene Autonomie zu verwirklichen wäre, indem selbst die zentralste, mit Tabus versehene Setzung, infrage gestellt werden könne. Meine Frage, die ich an beide aus dem beschriebenen Verständnis performativer Wissenschaft heraus richte, geht dahin, ob wir die Autonomie nicht auch verwirklichen können und wollen, indem wir im Bewusstsein des Setzens Formen finden, die uns das Leben ermöglichen, das wir führen wollen, also im Wissen um die Autonomie uns gewünscht und wünschbar schöpfen.

Das Imaginäre, ist es mir wichtig zu untersetzen, besteht aus Ideen, die aus ihrem thematischen Gehalt und Konnotation bestehen. Die Ideen werden in Begriffen und Gegenständen adressiert. Konnotation entsteht am Übergang zwischen persönlichem und gemeinsamem Imaginärem, eine Unterscheidung, die Castoriadis so nicht kennt, und die aus meiner Sicht nötig ist, wenn wir die Struktur des Gemeinsamen beschreiben wollen; denn dem Persönlichen kommt auch Raum zu.

Demnach ist das Imaginäre gegliedert, was einen Ganzheitseffekt zur Folge hat: aus vielen Teilen entsteht ein Ganzes, das die Teile informiert und das die Teile informieren. Was dem Konzept des Imaginären zugrunde liegt, ist die Feststellung, dass es die Ganzheit gibt und sie in einem potentiell emergenten Verhältnis, auch wenn Castoriadis das so nicht gesagt hat, zu den Teilen steht. Dieses emergente Verhältnis folgt auch aus der Unterteilung von persönlichem und gemeinsamem Imaginärem. Darum können wir auf eine gemeinsame Lesart von Begriffen zugreifen, die im und vom Persönlichen ebenso noch einmal informiert wird. Dadurch wird es uns möglich, ein gemeinsames Imaginäres vorzustellen, das auf einer Beziehung zu den Teilen basiert und durch einen

Ganzheitseffekt der Teile existiert; ebenso wie die Teile durch das Ganze bestehen. Wir können also auf eine gemeinsame Welt zugreifen.

„Alternative Fakten“ brechen mit dem Imaginären insofern, dass sie einer gemeinsamen Weise der Erzeugung von Welt bewusst entgegen stehen. Wenn die Weltbeziehung der Beteiligten zueinander im idealen Diskurs eine von Gleichen zueinander ist, die gemeinsam eine Ganzheit informieren, dann verzichtet der Einsatz von „alternativen Fakten“ auf den Modus gleicher Erzeugung und agiert stattdessen polykratisch, mittels der Superposition des*der Sprechenden. Aus meiner Sicht braucht eine demokratische Gesellschaft die Ganzheit, die auf Gleichheit basiert, weil sie sich sonst nicht verwirklicht. Gesellschaftlich ist es darum nun Zeit, das Konzept des Imaginären zu rezipieren und zur Ganzheit zu stehen.

Im Sozialen allgemein und in der politischen Gesellschaft werden die Bedeutungen, die die Institutionen schöpfen, sprachlich oder durch Bilder/ Symbole vermittelt. Diese Symbole sind bei Castoriadis Personen, Bilder oder Begriffe.¹⁸⁹ Das Imaginäre organisiert das Mentale, individuell und kollektiv, es ist historisch konfiguriert. Es handelt sich um einen Strom von Vorstellungen vom Gemeinsamen, vom Politischen, das ich als die Vorstellungen von der Politik verstehe. Das gesellschaftliche Imaginäre ist demnach vergleichbar einem kollektiven Repertoire. Es ist veränderbar, nicht statisch, nur in der Historizität verstehbar. So können wir innerhalb der politischen Theorie rekonstruieren, was Greven als das kulturelle Sediment beschreibt.

Symbole und das Imaginäre beeinflussen sich wechselseitig, sind aufeinander bezogen. Als den Sinn der Gesellschaft beschreibt Castoriadis in metatheoretischer Perspektive die fortwährende Selbstveränderung des Verhältnisses Politik – Imaginäres, vermittelt durch Symbole. Er besteht in der Herausbildung von Formen, die das Gemeinsame bilden. Innerhalb dessen gibt es die Bedeutungen, die die Institutionen bilden, das ist das instituierte Imaginäre. Die Leistung der Institutionen sei es „Symbole (Signifikanten) mit Signifikaten (Vorstellungen, Ordnungen, Geboten oder Anreizen, etwas zu tun oder

¹⁸⁹ Cornelius Castoriadis (1990): „Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie“, Frankfurt/ M., S. 398.

zu lassen, Konsequenzen – also Bedeutungen im weitesten Sinne) zu verknüpfen und ihnen als solche Geltung zu verschaffen, das heißt diese Verknüpfung in der jeweiligen Gesellschaft mehr oder weniger obligatorisch zu machen.“¹⁹⁰ Bei Greven besteht die Verknüpfung in Institutionen, Verfahren und Organisationen. Was Greven nicht expliziert, ist, dass es auch die gemeinsamen Verfahren selbst sind, die Verfahren, in denen sich das Entscheiden vollzieht, die die Gemeinschaft mit konstituieren. Castoriadis führt das aus. Er bestimmt näher:

„Wir müssen uns eine solche Schöpfung nicht als Werk eines oder mehrerer namentlich benennbarer Individuen, sondern als das des anonymen kollektiven Imaginären vorstellen, des instituierenden Imaginären, dem ich diesbezüglich den Namen instituierende Macht geben will. Eine Macht, die niemals vollständig explizierbar ist; (...). Doch gleichzeitig instituiert jede Gesellschaft eine explizite Macht, ohne deren Institution sie nicht leben kann, die ich mit dem Begriff des Politischen verbinde. Anders ausgedrückt, sie bildet Instanzen heraus, die mit expliziter und effektiver Sanktionskraft versehene Weisungen erlassen können.“¹⁹¹ Die instituierende Macht, die aus allen besteht, konstituiert die Gemeinschaft in Institutionen. Wie Greven bestimmt Castoriadis die Wirkungskraft der Institutionen in der Weberschen Tradition mit direktem Bezug auf das Gewaltmonopol; allerdings ist Castoriadis' Definition, was als Institutionen zu verstehen ist, weiter, auch aufs Gesellschaftliche bezogen¹⁹², während Weber seine Bestimmungen im Bezug auf den Staat ausführt. Aus meiner Sicht wäre es auch angemessen, andere Orientierungen als die potentielle Sanktion theoretisch zu entwickeln.

Damit legt Castoriadis' Denken eine Grundierung für eine Vorstellung von Gemeinschaft, die nicht örtlich oder identitär-personal gebunden ist. Alle bilden miteinander die Gemeinschaft und sind die Voraussetzung für die instituierende Macht. Entsprechend bescheinigen Nathalie Karagiannis und Peter Wagner

¹⁹⁰ Castoriadis (1990): S. 200.

¹⁹¹ Castoriadis (2011): S. 93.

¹⁹² Castoriadis (1990).

Castoriadis, das bisherige akademische Denken zu modifizieren.¹⁹³ Das Konzept des Imaginären bei Castoriadis hat einige Vorzüge: Es verschränkt eine (ideengeschichtliche) Betrachtung von Konzepten von Gemeinschaft und ihren Institutionen mit der ihrer realen Wirksamkeit, ihrer instituierten Kraft. Die Einrichtungen (Wirklichkeit) der Gesellschaft sind die Institutionen des sie bestimmenden instituierenden Imaginären. Somit bietet sein Werk in hervorragender Weise die Möglichkeit, die realgeschichtlichen Effekte des jeweiligen zeitgenössischen Denkens und Institutionen und ihr Imaginäres zu betrachten. Castoriadis' Denken essentialisiert weder die imaginären Bedeutungen, die als grundsätzlich kontingent und historisch betrachtet werden, noch negiert er in idealistischer Überspitzung die (Prägestkraft der) vorhandenen Einrichtungen, der Wirklichkeit (die instituierende Wirkung der Institutionen). Auch scheint es realistisch, dass das Imaginäre und Institutionen zwar grundsätzlich kontingent, in ihrer Ausprägung aber vor allem historisch sind. Erkenntnistheoretisch ist Castoriadis' Ansatz ebenso aufschlussreich, da er zwischen einem objektivistischen und subjektivistischen Erkenntnismodell zu vermitteln vermag: Der Modus der verobjektivierenden Ratio, der die Geistesgeschichte seit der Aufklärung beherrscht, verbannt alle Vorstellung und alles Subjektive in den Bereich des Nichtexistenten – und verkennt dabei den schöpfenden Charakter des Imaginären, das personell und überpersonell wirksam ist. Es eröffnet sich die Möglichkeit, einen Modus der Einbettung der Personen in einen Kontext zu beschreiben, den sie selbst schöpfen und das zu sehen, was am Selbst mehr ist als das Eigene. Diese Selbstschöpfung ist für V. relevant und gibt uns ganz grundsätzlich die Möglichkeit, Individuation und Verbundenheit politikphilosophisch zu fassen.

Wie wird das Gemeinsame der Personen erzeugt, also das Gemeinschaftliche an der politischen Gemeinschaft? Es entsteht durch die Teilhabe am politischen Imaginären, bei der Gemeinschaft im Bezug auf das Instituierte. Die das Politische konstituierende, instituierende politische Tätigkeit, die bei Greven das Entscheiden ist, ist bei Castoriadis

¹⁹³ Vgl. Nathalie Karagiannis/ Peter Wagner (2012): „What is to be thought? What is to be done? The polyscopic thought of Kostas Axelos and Cornelius Castoriadis“, in: *European Journal of Social Theory* 15, S. 403– 417, S. 404.

das freie Wirken der *doxai* also die uneingeschränkte Auseinandersetzung zwischen Lehrmeinungen, Weltbildern. Sie sorgt für gesellschaftsweite Verbindlichkeit der Gemeinsamkeit in dem Sinne, dass sie die Gemeinschaft konstituiert: also originäre, immer schon bestehende Bindungen entstehen lässt. Unser Ansatz ist hier transitiv insofern, als dass im Bewusstsein der Autonomie und Selbstschöpfung die grundlegenden Modi der Vergemeinschaftung beschrieben werden: die Menge setzt sich selbst und als selbst setzende ist sie im Moment der Gründung immer schon vorhanden. Diese Denkfigur bezeichnet Derrida als das Paradoxon der Gründung.¹⁹⁴ Bei Greven und Castoriadis bezieht sich das auf die Ebene der Politik, bei Greven auch auf die des Politischen, das historisch kontingent durch die Debatten und Entscheidungen, die auf Ebene der Politik stattfinden, gewandelt wird. Gleichzeitig ist die Politik, wenn wir Greven ernst nehmen, Teil des Politischen, die Verfahren selbst können Gegenstand der Entscheidung sein, sie ist dem Politischen also nicht vorgelagert. Castoriadis sieht jedoch Besonderheiten beim modernen politischen Imaginären. Die Reichweite der instituierenden politischen Tätigkeit beschreibt Castoriadis, und das zu betrachten ist für das Verständnis seines Konzeptes von Autonomie relevant, im Vergleich mit der antiken Polis:

„In der alten Welt war die instituierende politische Tätigkeit, über den rein politischen Bereich hinaus, äußerst begrenzt, um nicht zu sagen, inexistent. Zum Beispiel kam niemand auf den Gedanken, das Eigentum oder die Familie anzutasten (...). – In der Moderne, und darin liegt meines Erachtens der wesentliche Beitrag Europas, kommt es zu einer außerordentlichen und *de jure* grenzenlosen Ausweitung der explizit instituierenden Tätigkeit und, natürlich, zur faktischen Infragestellung der ältesten, seit Menschengedenken bestehenden Institutionen, zum Beispiel mit der Frauenbewegung. Grundsätzlich ist keine Institution der modernen Gesellschaft vor der Infragestellung gefeit.“¹⁹⁵

¹⁹⁴ Jacques Derrida (1991a): „Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘“, Frankfurt/M., S. 80.

¹⁹⁵ Castoriadis (2011): S. 105f.

Castoriadis verweist wie Greven auf die Ausweitung des Bereiches des zu Entscheidenden als ein Merkmal der modernen, institutionell gebundenen Demokratie. Bei ihm wurzelt die unbegrenzte Reichweite des Entscheidens (die Nichtabschließbarkeit der Regelungsmaterien, die Reichweite an Personen, die umfasst wird und die Eingriffstiefe in das Leben der Personen, abgedeckt nur durch Grundrechte als Selbstbindungen) in der grundlegenden Kontingenz und Historizität der gesellschaftlichen Formationen, bei Castoriadis ist diese radikale Reichweite Folge der Autonomie, also des Datums und der Bewusstheit über die Gesetztheit der Bedeutungen, die er postuliert und fordert. Diese Bewusstheit der Gesetztheit der Bedeutungen sei zum ersten Mal in der antiken Polis verwirklicht worden. Gilles Labelle unterstreicht das, in dem er sagt, die Gesellschaft wäre da bereit geworden zu einer „infinite interrogation“.¹⁹⁶ Das heißt, nichts vermeintlich äußerlich Gegebenes wird mehr hingenommen, nichts außer der vollen Selbstsetzung findet statt. Diese Selbstsetzung in der Autonomie wird im folgenden in den Begriffen der Theorie der Selbstorganisation ausformuliert mit dem Ziel, den Autonomiegedanken für einen Ansatz, dem Unterlassungsverhalten der Bürger*innen entgegen zu wirken, fruchtbar zu machen.

Auf unsere Frage, wie es zum Unterlassungsverhalten der Bürger*innen kommt, gibt auch Castoriadis eine Antwort: Er sieht einen Grund für die Abwertung der instituierenden politischen Tätigkeit darin, dass das Walten der *doxai*, der prinzipiell gleichwertigen Meinungen, in der Moderne durch das Expertentum, *techne*, abgelöst worden sei. Das sieht er als problematisch. Eine solche Abwertung des Waltens der Meinungen bedeutet auch eine Segregation in politisch Aktive und nicht Aktive. Dabei sei „das Postulat der prima-facie-Gleichwertigkeit aller *doxai* (...) die *einzige* Rechtfertigung des Mehrheitsprinzips (ich spreche nicht von einer verfahrensmäßigen Rechtfertigung in dem Sinne, dass irgendwann Schluss sein muss mit Diskutieren, denn in diesem Falle würde es genügen, das Los entscheiden zu lassen.)“¹⁹⁷ In der modernen

¹⁹⁶ Gilles Labelle (2001): „Two refoundation projects of democracy in contemporary French philosophy. Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière“, in: Philosophy & Social Criticism 27, S. 75-103, S. 81.

¹⁹⁷ Castoriadis (2011): S. 101.

Demokratie hätte sich jedoch der Duktus des Expertentums und das politische Fachwissen vor diese Gleichwertigkeit der *doxai* gelegt – also *episteme* und *techne*. In diesem Bild hat das einen gestuften Zugang zur Teilhabe an der instituierenden Tätigkeit zur Folge, keinen gleichen, indem die als solche angesehenen Expert*innen einen privilegierten Zugang zur Entscheidung haben.

Für unsere Argumentation Ausschlag gebend ist das Argument der Autonomie bei Castoriadis. Karagiannis und Wagner nennen „Autonomie“ ein „key element“¹⁹⁸ in Castoriadis’ Theorie. In der Ablehnung von Heteronomie ist Castoriadis’ Theorie mit Grevens grundlegendem Dezisionismus vereinbar, der ebenfalls keinen Fixpunkt außer der in den Verfahren liegenden Notwendigkeit zu ihrem Vollzug kennt. Dem Begriff der politischen Gesellschaft bei Greven entspricht der der autonomen Gesellschaft bei Castoriadis, wobei letzterer ihn vor allem in Unterscheidung von der heteronomen entwickelt und die Forderung nach dem Bewusstsein kompletter Rückbindungslosigkeit, also nach dem Bewusstsein von und der Gestaltung der Immanenz stellt. Die Konzepte sollen hier vergleichend diskutiert werden, um die Reichweite des Entscheidens, seine Extension als Entscheidungstiefe zu illustrieren. Bei Greven wird die Bewusstheit der Selbstschöpfung, diese Autologie als Ergebnis historischer Prozesse vorausgesetzt, bei Castoriadis ausführlich beschrieben. Ein zentraler Begriff bei Castoriadis ist neben der Autonomie der Gesellschaft der ihrer Autologie, also Selbstschöpfung.

Mit Castoriadis können wir die politische Gesellschaft genauer beschreiben. Castoriadis geht davon aus, dass eine der geschöpften Bedeutungen besonders wichtig sei: „(...) diejenige nämlich, die den Ursprung und die Fundierung der Institution betrifft, also das Wesen der instituierenden Macht, sowie das (...) was man ihre Legitimation oder Legitimität nennen könnte. Diesbezüglich ist bei Betrachtung der Gesellschaften ein grundsätzlicher Unterschied zwischen heteronomen Gesellschaften und solchen Gesellschaften zu machen, in denen der Autonomieentwurf sich abzuzeichnen beginnt. Als heteronom bezeichne ich eine Gesellschaft, in welcher der *nomos*, das Gesetz, die Institution, von jemand anderem – heteros – stammt. Tatsächlich stammt das Gesetz –

¹⁹⁸ Karagiannis/ Wagner (2012): S. 414.

wie wir alle wissen – niemals von jemand anderem, es ist stets eine Schöpfung der Gesellschaft. (...) Es wird sofort klar, dass dieser Glaube [Fremdsetzung], so lange er anhält, das beste Mittel darstellt, um den Fortbestand und die Unantastbarkeit der Institution zu sichern.“¹⁹⁹ Jeff Klooger unterstreicht, dass Gesellschaften im Grunde immer autonom sind, wenn sie das aber durch „self-occultation“²⁰⁰ zu verbergen suchen als heteronom zu bezeichnen sind.

Castoriadis spricht hier vom innersten Begründungskern, der die instituierten Bedeutungen, also die bestehenden Imaginationen der geschaffenen Institutionen, hält.²⁰¹ Als Beispiele solcher Unterscheidung in heteronome und autonome liegt der Vergleich zwischen religiös fundierten Gesellschaften, in denen religiöse Institutionen mit den politischen verknüpft sind, und säkularen nahe. Doch auch diese haben und bedürfen eines inneren Begründungskerns, wie Castoriadis sagt, wie ihn zum Beispiel die Würdebestimmung am Beginn des Grundgesetzes oder allgemein der Menschenrechte katalog darstellen: sie bilden das erklärte ideelle Fundament der sich auf sie beziehenden Gesellschaften. Um zu beschreiben, wie diese ihre weit reichende Gültigkeit erreichen, rekurriert er schlicht auf den Common Sense einer Gemeinschaft, der ohnehin der einzige denkbare Beleg in solcher Angelegenheit ist. Auf diesen wird im folgenden weiter einzugehen sein.

Die imaginäre Schöpfung der Gemeinschaft geschieht nach Castoriadis in Autonomie. Die Autonomie basiert im Grunde auf dem Bewusstsein der Personen darüber, dass wir alle, ausnahmslos alle, auch die Gemeinschaft betreffend, Bedeutungen zuweisen, dass sie in diesem Sinne historisch und pfadabhängig kontingent sind. „Ich werde eine Gesellschaft nicht nur als autonom bezeichnen, wenn sie weiß, dass sie ihre Gesetze selbst macht, sondern wenn sie in der Lage ist, sie explizit in Frage zu stellen. (...) Bisher können wir noch von keiner Gesellschaft sprechen, die im umfassenden Sinn des Wortes autonom gewesen wäre. Sagen können wir hingegen, dass der Entwurf individueller und gesellschaftlicher Autonomie im antiken Griechenland und westlichen Europa

¹⁹⁹ Castoriadis (2011), S. 94f.

²⁰⁰ Jeff Klooger (2009): „Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy“, Leiden/ Boston, S. 11.

²⁰¹ Castoriadis (2011).

auftauchte.“²⁰² Er vertritt damit eine anspruchsvolle Position der Autonomie: Castoriadis’ Entwurf der autonomen Gesellschaft läuft darauf hinaus, sich der Gedeutetheit aller Bedeutungen ihrer Selbst, also ihrer prinzipiellen Offenheit, Historizität und damit auch Umdeutbarkeit aller Bedeutungen bewusst zu sein. Daraus würde sich als Programm die bewusste kollektive Konstruktion der Gemeinschaft ableiten. Es ist jedoch zu fragen, was genau er darunter versteht, dass die Gesellschaft ihre Gesetze in Frage stellen kann: denn es ist ja kaum zu erwarten, dass eine ganze Gesellschaft eine Position oder eine Infragestellung vertritt, wohl aber ist vorstellbar, dass es in der Gesellschaft für Gruppen oder durch sprachkräftige Einzelne möglich ist, die Gesetze in Frage zu stellen bzw. es durch Entscheidung zu einem Wandel in den zentralen instituierenden und instituierten Bedeutungen kommen kann. Der höchste Autonomiegrad bestimmt sich daran, wie weit die zentralen Gemeinschaft stiftenden Bedeutungen, instituierende wie instituierte, in Frage gestellt werden können bzw. Bewusstheit über deren Gesetztheit besteht. Die instituierende Bedeutung in Frage zu stellen ist als ein imaginärer Vorgang zu verstehen, der das instituierende Imaginäre immer fortschreibt. Wenn wir wissen, dass wir die Bedeutungen setzen, dann haben wir die Wahl, welche wir setzen. Wir wissen, dass das Versprechen, das Ziel, die meiste Mobilisierungskraft haben.²⁰³

In diesem Sinne als autonom entspricht seine Beschreibung der politischen Gesellschaft bei Greven, für die ja gerade die Deziision und damit die Bestimm- und Hinterfragbarkeit potentiell auch in den Fundamenten kennzeichnend ist: da die Gesellschaftsmitglieder in der politischen Gesellschaft sich der Machbarkeit bewusst werden – wobei der Bewusstseinsgrad bei Greven unklar bleibt – „als machbar erleben“, heißt es bei ihm, und das Erleben ist begrifflich nicht untersetzt – verfügen sie als autonome im Sinne Castoriadis’ über die Konstitution der Gemeinschaft. Wenn ich von Gemeinschaft spreche, dann von der politischen Gemeinschaft, die gemeinsame Institutionen hat. Die Autonomie Castoriadis’ der politischen Gesellschaft nach Greven wird – gerade im

²⁰² Castoriadis (2011):, S. 96f.

²⁰³ Jacques Derrida (1991b): „Das andere Kap“, in: ders. (Hg.): „Das andere Kap/ Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa“, Frankfurt/ M., S. 9- 60, S. 57, 59f.

Bewusstsein der Gesetztheit der zentralen instituierenden Bedeutung der Würdebestimmung in den Grundrechtskatalogen - mit den radikalen Verantwortungen, die an den Rändern im Bezug auf die Fragen des Lebens, die klassisch als ethische diskutiert werden – besonders sichtbar. Castoriadis' Begriff geht aber so weit, dass es möglich sein solle, die zentralen, im Ausgang Gemeinschaft stiftenden Bedeutungen, wie es die genannte ist, in Frage zu stellen bzw. als eine gesetzte, nicht essentielle erfahren zu können. Das ist eine sehr weit gehende Forderung und es ist mit Castoriadis, der auf dieses Phänomen hinweist,²⁰⁴ anzunehmen, dass Gemeinschaften Immunisierungsmechanismen gegen solche Infragestellungen haben. Indem zentrale Konzepte bewusst und aktiv unverfügbar gestellt werden, im Bewusstsein der Setzung, der Gesetztheit der Setzung, ist das aus meiner Sicht ein sehr weit gehender autonomer Schöpfungsakt.

Verwirklichte Demokratie wäre für Castoriadis also eine des autonomen Umgangs im Bezug auf die zentralen instituierenden Imaginationen. Das bedeutete einen Verzicht auf heteronomes Argumentieren, die Akzeptanz der Personen und des Kollektivs der radikalen Hinterfragbarkeit aller Argumente. (Zum Vergleich: auch die liberalen Grundordnungen der zeitgenössischen Demokratien stellen ideelle Kerne unverfügbar, so z.B. die Würde des Menschen zu Beginn des Grundgesetzes: sie ist negativ, nicht expliziert und darin wirkmächtig.²⁰⁵ Aus meiner Sicht handelt es sich dabei um einen autonomen demokratischen Schöpfungsakt der Gemeinschaft.) In Castoriadis' Konzept bedeutet das die Entwicklung der Fähigkeit des Umgangs mit vielfältigen *doxai*, also (Lehr-) Meinungen.

Bei einer so großen Reichweite der Autonomie der Schöpfung des Imaginären, instituiert und instituierend, stellt sich das Problem der Selbstbegrenzung. Greven und Castoriadis diskutieren es beide mit unterschiedlichen Schwerpunkten: für Greven bietet das kulturelle Sediment diese Möglichkeit, das dem Imaginären bei Castoriadis entspricht,

²⁰⁴ Castoriadis (2011).

²⁰⁵ Thomas Rentsch (2013) : „Transzendenz – Konstitution und Reflexion“, in: Hans Vorländer (Hg.): „Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen“, Berlin/ Boston, S. 397- 418.

für Castoriadis sind es die Verfassungen. „(...)sobald man aus der Welt des Heiligen, der imaginären Bedeutung einer transzendenten Grundlage des Gesetzes und einer außergesellschaftlichen Norm der gesellschaftlichen Normen heraus getreten ist, stellt sich das entscheidende Problem der Selbstbegrenzung. Da die Demokratie ganz offenkundig ein Regime ist, das keine von außen kommenden Normen kennt, muss sie ihre eigenen Normen aufstellen, ohne sich dabei auf eine andere Norm stützen zu können.“²⁰⁶ In den modernen Demokratien werden sie grundlegend durch die Verfassungen geschaffen. Die antike Polis kannte keine Verfassungen. Dort löste man das Problem „in so unmissverständlich politischen Vorkehrungen wie jener seltsamen und faszinierenden Institution des *graphê paranômon*, d.h. der Klage eines Bürgers gegen einen anderen Bürger, weil dieser die Volksversammlung dazu verleitet hätte, für ein rechtswidriges Gesetz zu stimmen (...).“²⁰⁷ Demokratie sei daher Tragödie in ihrer ständigen Bemühung um Selbstbegrenzung kontra *hybris*. Das ist zu verstehen als die ständige aktive Produktion eines gemeinsamen Rahmens, sowohl der Gemeinschaft selbst als auch der Selbstbegrenzung.

Wir haben gesehen, dass Castoriadis in seiner Forderung nach Autonomie durchaus setzend argumentiert. Castoriadis ruft auch die Frage der Werthaltigkeit, der ideellen Integration in der autonomen Gesellschaft auf, die er aus den modernen Demokratien heraus entwickeln möchte. Er macht einen Vorschlag für eine zentrale, instituierende Bedeutung, die ob ihres Stellenwertes für die Gemeinschaftskonstitution auch für uns relevant ist: „Unser Problem besteht in der Einführung einer wirklichen Demokratie unter den aktuell gegebenen Bedingungen und der Verwandlung dieser in der modernen Welt formal oder, besser gesagt, unvollständig gebliebenen Universalisierung in eine reale und substantielle Universalität. Das kann nur geschehen, wenn wir die ‚Genüsse‘ in die Schranken weisen, d.h. die übermäßige Bedeutung der Ökonomie in der modernen Gesellschaft rückgängig machen und versuchen, ein neues Ethos zu schöpfen, ein Ethos, in dessen Mittelpunkt das grundlegende Faktum der

²⁰⁶ Castoriadis (2011): S. 102.

²⁰⁷ Castoriadis (2011): S. 103.

menschlichen Sterblichkeit steht.“²⁰⁸ Daraus lassen sich dann vielfältig Programme der Gemeinschaftsgestaltung ableiten. Mit seiner Positionierung steht Castoriadis nicht allein: Eine vergleichbare Radikalität findet sich bei Hannah Arendt, die der Auffassung ist, dass „es kein sprechenderes Zeugnis für das Absterben des öffentlich politischen Bereiches in der Neuzeit [gibt] als das nahezu vollständige Verschwinden einer echten Sorge um Unsterblichkeit.“²⁰⁹ Das menschliche Fatum im Bestreben nach Verewigung zum Ausgangspunkt zu nehmen, ist ihr Vorschlag. Auch Greven wendet sich explizit der Frage nach den grundlegenden, Gemeinschaft prägenden Motiven und deren Zusammenhang zur Dezision zu. „Lassen wir den Fortschritt als das große problematische Thema des 19. Jahrhunderts nach den Erfahrungen des 20. für den Moment außen vor, dann bleiben Freiheit im Innern und in der Gesellschaft und Verantwortung als die großen offenen Fragen der Zukunft der Demokratie bei der jeweiligen Bewältigung der Kontingenz durch Dezision an die Voraussetzung eines bestimmten Menschentypus’ im gesellschaftlichen Durchschnitt gebunden. (...) Aber unter den inzwischen weiter entwickelten Verhältnissen der politischen Gesellschaft, in denen vom sittlichen Fortschritt der christlichen Zivilisation her kaum noch Menschen prägende Kraft ausstrahlt, stellt sich unter dem Gesichtspunkt der Zukunftschancen der Demokratie in der politischen Gesellschaft die Frage auch andersherum: ein bestimmter Menschentypus, der ‚Freiheit im Inneren’ und ‚Verantwortung’ für das geistige und sittliche Niveau der Gesellschaft angemessen verbindet, wird zur prekären, weil möglicherweise knappen Bestandsvoraussetzung der Demokratie. Zu rechnen wäre also mit einem viel komplexeren Rationalitätsverständnis.“²¹⁰ Die Frage nach dem Bestand der Demokratie im Feld von Menschenbildfragen zu stellen, verortet die sich anschließende Diskussion als eine, in der die Positionen in ihrem ersten Ansatzpunkt mit einer ideellen Setzung beginnen. Über dieses Ideal zur Verfasstheit der Bürger*innen hinaus spielt aber auch ein hier angedeutetes komplexes Rationalitätsverständnis, das er nicht näher erklärt, eine Rolle. Ein solches schlage ich in dieser Arbeit unter dem Stichwort der „Orientierungspunkte des Entscheidens“ vor. Greven hält es für ein

²⁰⁸ Castoriadis (2011): S. 109.

²⁰⁹ Arendt (2007): S.66.

²¹⁰ Greven (2009): S. 40f.

Problem, dass die Politikwissenschaft ideell setzende Fragen der Freiheit vernachlässige.²¹¹ Er meint also, dass anhand dieser Ideen und ihrer gesellschaftlichen Verwirklichungen, gewissermaßen ihrer Instituierung, in den Begriffen Castoriadis', sowohl Potential für die Stiftung der Institutionen und den Zusammenhalt der Gesellschaft als auch ein erheblicher Erkenntnisgewinn für die Sozialwissenschaft über den Stand der Entwicklung zu erreichen sei. In der Tat bilden sie sowohl in der klassisch liberalen Tradition als auch in der Perspektive positiver Freiheit²¹² den Kern der verfassungsmäßigen Ordnung, sodass es sinnvoll erscheint, sie zum Gegenstand der Beobachtung und Einschätzung der Gesellschaft zu machen.

Das Problem der als Gemeinschaft verfassten politischen Gesellschaft nach Greven lässt sich so zusammen fassen: „Die moderne Gesellschaft ist vor allem eine Gesellschaft von oder besser aus Individuen, für die sich das Problem ihrer nachträglichen Vergemeinschaftung erstmals bewusst stellt. Modernität heißt in diesem Zusammenhang Selbstreflexivität anstelle von Tradition, Legitimitätsanforderungen gegenüber rituellem Herrschaftsvollzug.“²¹³ Aus meiner Sicht ist diese Einschätzung vor dem Hintergrund der Autonomie grundlegend zutreffend, nur dass – nicht gestaltet, aber originär – die Gemeinschaft als Ebene, als zu gestaltende, immer da ist. Wir leben in Rückmeldung mit allen anderen Elementen unserer Umgebung, mittelbar und unmittelbar, in Ganzheit. Auch für Castoriadis ist die Ebene der Kollektivität, nicht ausgestaltet, aber als Fatum immer vorhanden. Um die für die Gemeinschaftsgestaltung erforderliche Bindekraft entwickeln zu können, bedarf es gemeinsamer Imaginationen, wie ich in IV. und V. ausführe, die nicht vordergründig auf Abgrenzungen eines Innen/Außen bestehen müssen oder können, wie die auf der Idee von Identität beruhenden Konzepte von Gemeinschaftsbildung nahe legen.

Castoriadis' Autonomiebegriff fasst die Kontingenz des Historisch-Gesellschaftlichen radikal: das Politische ist für ihn das Formen selbst. Jedoch ist dabei der Stellenwert,

²¹¹ Greven (2009).

²¹² Vgl. Berlin (1969).

²¹³ Greven (2009): S. 45.

der Einfluss der jeweiligen historischen Formationen zu berücksichtigen: die instituierte Macht, die Institutionen, der Stand der Geschichte, tragen und stützen auch in diesem Denken den Corpus der Gesellschaft; sie kann sich gegen Infragestellung und Veränderung – faktisch und normativ, die hier ineinander greifen – nur nicht durch vermeintliche Alternativlosigkeit und Substanzialisierung der zentralen Bedeutungen immunisieren. In meiner Sicht ist die politische Gesellschaft bei Greven in dieser Weise autonom: Im kollektiven Bewusstsein ist die Kontingenz auch der Formen der Bearbeitung des Politischen verankert.

Ein Universalismus, der auch in den westlichen säkularen Gesellschaften weitgehend unangetastet bleibt, obwohl auch er als gesetzt und historisch aufzufassen ist, ist der Universalismus der Menschenrechte, der aus dem Naturrechtsdenken hervor gegangen ist. Er bildet, in Verbindung mit der Idee der Selbstschöpfung der Gemeinschaft im Vertrag, die instituierende Macht und zentrale Gemeinschaft stiftende Bedeutung; ihre Infragestellung wird tabuisiert. Die Offenlegung der Gesetztheit, bewusste Reflektion darüber, könnte die Menschenrechte ihrer Negativität, Unverfügbarkeit²¹⁴ berauben. Aber auch hier gibt es zwei Auswege diese Gesetztheit aufzufassen: zum einen kann sie gesehen werden als Ausdruck tatsächlich eines Universalismus'; jede normative Position rekuriert auf mindestens ein Postulat, und in der Gesellschaftsgestaltung konkurrieren ideell setzende Positionen, derer es auch in der Geschichte der politischen Philosophie genügend gibt: etwa Benthams Glück der größten Zahl oder Rortys Vermeidung von Grausamkeit als Maß des Handelns. Der Universalismus, den ich in Fortschreibung des Universalismus' des Grundgesetzes vorschlage, ist der der Unverfügbarkeit des Lebens als solchem, weil nicht nachvollziehbar ist, warum die Unverfügbarkeit des Lebens nur für Menschen gelten soll. Ein solcher Universalismus hat weit gehende Folgen, da er Menschen, Tiere und Pflanzen in eine gemeinsame Menge bringt. Ihm zu entsprechen braucht es ganz neue Modelle des Zusammenlebens unter den genannten Gruppen. Um praktikabel zu bleiben, müsste er mit einem weiteren kombiniert werden, nämlich dem Verdikt der Vermeidung von Grausamkeit; aus meiner Sicht besteht kein Zweifel daran,

²¹⁴ Rentsch (2013).

dass die Gesellschaft sich in dieser Weise entwickelt, mit veränderten Zucht- und Ernährungsgewohnheiten auch im Hinblick auf die Vermeidung von Grausamkeit gegenüber anderen fühlenden Wesen – Anzeichen dafür sind in der Massenkultur schon jetzt erkennbar: mit der Hinwendung zu lebensfreundlicheren, originären Halteweisen in der Tierzucht. Ein anderer Hinweis zielt in die Richtung, dass, wenn es keine unverfügbare Bedeutung per se ist, es sich um eine bewusste Unverfügbarstellung handelt. Die unverfügbare Idee, die Vorstellung von sich selbst motiviert die Kräfte, die die Wirklichkeit formen. Es ist die Vorstellung von sich selbst, so zu sein, die die Wirklichkeit hervorbringt und das imaginäre Motiv fortlaufend in Alltagssituationen iteriert.

Die Verfasstheit der westlichen säkularen Gesellschaften als Ganzes mit ihren öffentlichen Diskursen in der Gesamtheit ist schon nah an der Forderung nach Autonomie, wie sie Castoriadis im Bezug auf die Sterblichkeit als letztes Fatum und Ausgangspunkt einer Ethik stellt, wenn man zum Beispiel berücksichtigt, dass auch über die Fragen des Lebens und Sterbens öffentlich debattiert und diese politisch geregelt werden, etwa im Bezug auf Schwangerschaftsabbruch, Sterbehilfe und weiterer. Das auch über die „letzte Fragen“ politisch entschieden wird, drückt einen weit gehenden Autonomiegrad aus. Das entspricht nach meiner Einschätzung dem Befund der politischen Gesellschaft: Wissenschaft und Technik berühren mit ihrer Forschung auch die empfindlichsten Kreise des Lebens und machen sie zu entscheidbaren Fragen, die zur Regulierung durch die Politik anstehen. Wenn jedoch in Grauzonen die Praktiker*innen vor Ort mehr entscheiden mögen als die Gesetze figurieren, stellt das die Frage nach der Gültigkeit politischer Entscheidungen.

Eine der Fragen, denen sich eine im vorgenannten Sinne beschriebene autonome Gesellschaft zu stellen hätte, wenn sie über ihre Konstitution komplett selbst verfügen möchte, ist: wollen wir die beschriebene Zonierung der Politik, nach Gruppen ebenso wie in der Unterscheidung zwischen einem Bereich der Hauptamtlichen und der anderen oder braucht es nicht auch der gemeinsamen, Gemeinsamkeit stiftenden instituierenden Bedeutungen? Damit würden die Grundlagen der politischen Tätigkeit selbst angesprochen, sodass die Grenzen der politischen Gesellschaft immer weiter

ausdehnende, die Autonomie lebende Meinungsbildung, Entscheidung und Konsequenzen die Folge wären. Aus meiner Sicht bedarf auch die auf gemeinsamen Verfahren basierende Gemeinschaft solcher Bedeutungen, wenn der Anspruch ist, dass der Zustand der Ganzheit als ein Mehr als die Summe der Teile, also Emergenz erlebt wird. Labelle führt aus, dass Castoriadis pessimistischer Blick auf den Zustand der modernen Gesellschaft offen lässt, inwieweit „a miracle“²¹⁵ erforderlich ist, der von ihm so bezeichneten Heteronomie der Gesellschaft, also ihre Selbstinvisibilisierung der Gesetztheit ihrer Konstitution, die auch auf der Apathie der Bürger*innen aufbaut, zu begegnen.

Das Gemeinsame wird imaginär geschöpft, im instituierten und instituierenden Imaginären. Für Greven entsteht Gemeinsamkeit durch das Entscheiden in den Verfahren des politischen Entscheidens, die auch instituiert sind und als einzige gesellschaftsweit zu instituieren vermögen. Das bezieht sich auf die Entscheidungen in den drei Gewalten, Legislative, Exekutive und Judikative. Legislative und Exekutive haben dabei besondere Bedeutung, da sie ein höheres Maß an Beteiligung Gewähr leisten können – Legislative durch Anhörungen, Gespräche oder Volksentscheide, auf den Ebenen, auf denen das möglich ist, die Exekutive durch Verfahren der Bürger*innenbeteiligung, die aber immer unverbindlich bleibt, weil die Autorität das Merkmal der Exekutive ist. Aus meiner Sicht kommt den Debatten über die Entscheidungen in der politischen Gesellschaft ein besonderer Stellenwert zu, da sie das Imaginäre reproduzieren und iterieren, immer weiter schöpfen, wie ja auch Greven schreibt, dass die Kommunikation über die Entscheidungen den politischen Raum konstituiert. Wenn etwa eine Entscheidung über einen Gesetzesvorschlag zur Gestaltung des Schulwesens ansteht, wird die Debatte darüber öffentlich geführt: das gewährleisten die parlamentarisch-demokratischen Einrichtungen. Es mag etwa vor der inhaltlichen Diskussion im Parlament eine Anhörung geben, wenn eine Fraktion das wünscht, und Vertreter*innen meistens verschiedener Perspektiven kommen zu Wort. Damit wird eine erste öffentliche Diskussionsmöglichkeit über das Vorhaben gegeben,

²¹⁵ Labelle (2001): S. 86f.

von öffentlichen Diskussionsveranstaltungen zum Thema, zu denen Medien oder politische Kräfte einladen mögen einmal abgesehen. Sowohl die Redner*innen in der Anhörung als auch die über das Thema berichtenden Medien greifen Begriffe und Vorstellungen aus dem kollektiven Imaginären auf: so wird es reproduziert und lebendig gehalten und gleichzeitig iteriert (denn der Kontext einer Aussage ist nie der gleiche). Grundlegende Vorstellungen davon, was gut und wünschenswert ist, werden anhand der Debatte ausgetauscht: weil es um einen Gesetzentwurf geht, also um potentiell gemeinsam geteilte Wirklichkeit, haben die Begriffe, die im Rahmen der Debatte darüber adressiert und verwendet werden, einen heraus gehoben hohen Stellenwert. Die medial und parlamentarisch geführte Debatte trägt zur Integration der Gesellschaft bei, in besonderem Maße weil sie um ein Gesetzgebungsverfahren herum gruppiert sind. Diese Überlegungen sind die Grundlagen des Konzeptes der Orientierungspunkte des Entscheidens, die ich in V. vorschlage.

Auf unsere Frage nach den Gründen für das Unterlassungsverhalten der Bürger*innen gibt Castoriadis eine weitere Antwort: das liege auch am Verhältnis zwischen Demos und Regierung. Zum hohen Stellenwert der ausführenden Gewalt beschreibt er, in der antiken Welt habe eine „ausdrückliche Anerkennung der Macht und der Regierungsfunktion“²¹⁶ vorgeherrscht, die durch ein hohes Maß an Identität zwischen dem *demos* und den Ausführenden erzeugt wurde. (Wobei zu bemerken ist, dass dem Demos nicht alle angehörten, sondern nur nicht versklavte, männliche Bürger.) Castoriadis schätzt die moderne Umsetzung sehr problematisch, als ein Verschwinden der instituierenden politischen Tätigkeit in sich verzweigenden Apparaten, ein. „Im Zeitalter der Moderne (...) ist zu beobachten, dass die Regierung im Imaginären wie in der politischen Theorie und Staatsrechtslehre hinter der sogenannten ‚ausführenden‘ Gewalt (der ‚Exekutive‘) verschwindet, was eine Irreführung und ein fantastischer Missbrauch der Sprache ist. Denn ‚ausführen‘ tut diese ausführende Gewalt nichts. Es sind die unteren Verwaltungsebenen, die in dem Sinne ‚ausführen‘, (...). Doch wenn die Regierung den Krieg erklärt, führt sie kein Gesetz aus; sie handelt im sehr weit gefassten

²¹⁶ Castoriadis (2011).

Rahmen eines Gesetzes, das ihr dieses ‚Recht‘ zugesteht.“²¹⁷ In der Tat ist anzumerken, dass das beschriebene Prozedere in Deutschland, wo die Bundeswehr eine Parlamentsarmee ist, nicht eintreten kann, in den USA zum Beispiel allerdings schon. Die Verquickung von Legislative und Exekutive beschreibt auch Greven, wenn er meint, Entscheidungen seien „quasi vom Zentrum her, nämlich der Regierung oder der entscheidenden Parlamentsmehrheit, geordnet.“²¹⁸ Im hier beschriebenen Zustand der Abwertung der Legislative sehe ich eine weitere Quelle des Umstands, dass Teile der Bevölkerung dem politischen Entscheiden – dem eigenen durch Beteiligung am Wahlakt, dem repräsentativen in der Wertschätzung der Tätigkeit der Parlamente – fern bleiben. Denn wenn das Parlament als Ausdruck des Souveräns nicht relevant ist, sinkt, so die These, die Mobilisierungskraft des Instruments.

Laut Castoriadis unbegründet und damit auch Ursache für das Fernbleiben – ohne Grund kein Sinn, und Sinn wirkt mobilisierend – ist das Prinzip der Repräsentation in der modernen Demokratie. Ein zentrales, sowohl instituierendes als auch instituiertes Motiv, das Castoriadis sieht und das mit den vorgenannten Mechanismen im direkten Zusammenhang steht, ist die Bestimmung des „Verhältnis[ses] des Kollektivs (collectivité) zur Macht.“²¹⁹ Im Gegensatz zur direkten bei den Alten, herrsche in der Moderne das Modell der repräsentativen Demokratie nahezu unhinterfragt vor. Er bemängelt eine Leerstelle im politischen philosophischen Denken: „Zunächst einmal gibt es mehrere empirische Rechtfertigungen für die Idee der repräsentativen Demokratie in der Moderne, doch findet sich bei den politischen Philosophen, oder denen, die sich dafür halten, nirgendwo auch nur ein Ansatz zu einer vernunftgemäßen Begründung der repräsentativen Demokratie. Es gibt eine alles bestimmende Metaphysik der politischen Repräsentation, ohne dass diese jemals ausdrücklich benannt oder erläutert würde.“²²⁰ Aus meiner Sicht liegt das an der praktischen

²¹⁷ Castoriadis (2011): S. 101.

²¹⁸ Greven (2009).

²¹⁹ Castoriadis (2011).

²²⁰ Castoriadis (2011): S. 99.

Unabweisbarkeit der Repräsentation – weil es keine glaubwürdigen Alternativen zu ihr gibt, muss sie nicht begründet werden bzw. wird sie es nicht.

Jedoch ist ein hohes Maß an Identität zwischen den Teilnehmer*innen und den Adressat*innen von Entscheidungen die Voraussetzung des Schöpfens des Gemeinsamen in den gemeinsamen Verfahren, weil die die Ordnung haltende Grundidee die der kollektiven Selbstverwaltung, der Selbstregierung ist. Das ist nur zu verwirklichen, wenn sich alle beteiligen, ohne dass damit für eine Wahlpflicht gesprochen werden soll. Ein hohes Maß an Identität zwischen Teilnehmer*innen an Entscheidungen und Adressat*innen kann nur ein Ziel der gemeinsamen Ordnung sein: so entsteht Gemeinsamkeit. Das einzige mir gängige erscheinende Argument für Repräsentation, das ich selbst einbringen möchte, geht dahin, dass sie zur Entfaltung einer Emergenzebene förderlich ist, damit es einen weiteren Modus gibt, in dem die Ganzheit sich als solche erleben kann. Damit nicht bloß das numerische Mittel der Personenhaltungen gebildet wird, sondern die Kraft, die macht, dass die Ganzheit mehr ist als die Summe der Teile, wirken kann. Während man in der antiken Welt erkannte, „dass das Kollektiv selbst die Quelle der Institution ist, zumindest der politischen Institution im eigentlichen Sinne“²²¹ und Religion von Politik weitgehend getrennt, seien Spuren solchen quasireligiösen Denkens in den modernen Konzepten von Person und Gemeinschaft noch immer zu finden. „In der modernen Welt haben wir natürlich den reichlich mühseligen, aber schließlich 1776 und 1789 mit Macht vollzogenen Durchbruch des Gedankens der Volkssouveränität erlebt, auch wenn Letztere von religiösen Restbeständen begleitet wird und nach wie vor das Bemühen vorhanden ist, diese Volkssouveränität auf etwas anderes als sich selbst zu gründen: ‚Naturrecht‘, Vernunft und rationale Legitimation, Gesetze der Geschichte usw.“²²² Gerade hier setzt die Herausforderung der Autonomieidee an, eine politische Gemeinschaft unserer Tage vorzustellen, die die oben genannten Prämissen als gesetzt erkennt und selbst noch erkennt, dass sie sich als setzende selber setzt ohne dem entgehen zu können und schöpferisch, programmatisch mit dieser Kondition umzugehen im Stande ist, die dabei

²²¹ Castoriadis. (2011): S. 102.

²²² Ibid.

in der Offenheit dennoch die Grundlagen zu schaffen in der Lage ist, derer sie bedarf: Gemeinsamkeit im Imaginären. Dass also Gemeinschaft anhand der gemeinsamen Verfahren entsteht, weil Gemeinsamkeit im Imaginären besteht, indem die Begriffe, die im Zusammenhang mit dem Entscheiden adressiert werden, mit besonders hoher Bindekraft aufgeladen werden.

Sowohl Greven als auch Castoriadis verweisen auf den Stellenwert von Symbolen zur Vermittlung von Gemeinschaft. Symbole sind zu verstehen als Instrumente ideeller Integration. Durch die ambigüine Grundstruktur der Symbole werden sie anschlussfähig für verschiedene Assoziationen, Deutungen²²³ und damit auch politische Programme. Somit haben sie das Potential, über Gruppen hinweg eine politische Gemeinschaft zu integrieren. Dies lässt sich auch mit der Symboltheorie Umberto Ecos begründen, dernach ein Symbol sich von einem Zeichen durch seinen Überschußgehalt unterscheidet.²²⁴ Während ein Zeichen „für etwas anderes steht, und zwar in einer eindeutigen Festlegung“²²⁵, steht das Symbol in einem „unbestimmten Zusammenhang mit einer nicht festgelegten Reihe von Signifikaten.“²²⁶ Somit können sowohl Begriffe, Bilder, Personen und Handlungen symbolischen Charakter im kollektiven politischen Imaginären erhalten. Das ist wichtig im Zusammenhang mit den von mir vorgeschlagenen Konzept der Orientierungspunkte des Unterscheidens, in dem die im Zusammenhang mit dem Entscheiden adressierten Begriffe Symbole sind.

Wie genau läuft das Schaffen der Gewissheitsbasis, von Gemeinsamkeit im Imaginären ab, also die Konstitution des Imaginären? Im Zusammenhang mit dem Konzept der Orientierungspunkte des Entscheidens ist es von besonderer Bedeutung, sich die sprachliche Seite der Konstitution des Imaginären anzusehen. Charles Taylor beschäftigt sich im Zusammenhang mit „social imaginaries“ mit den sprachlichen Aspekten der Motive, die konstituierend für Gemeinschaften sind. Die „social imaginaries“ bei Taylor bauen auf Castoriadis auf und sind zu verstehen als der gemeinsame Sinn und der Sinn

²²³ Gerhard Göhler (1997): „Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation“, Baden-Baden, S. 31.

²²⁴ Umberto Eco (1977): „Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte“, Frankfurt/ M., S. 40.

²²⁵ Göhler (1997): S. 33.

²²⁶ Ibid.

fürs Gemeinsame in einer Gemeinschaft. Sie sind die Vorstellungen, die die Gemeinschaft von sich selbst hat. Sie werden produziert und iteriert durch die Institutionen und Praktiken und sind im Grunde unantastbar.²²⁷ Damit weist auch Taylor dem kollektiven Imaginären die zentrale Gemeinschaft stiftende Rolle zu, sodass mit ihm weiter ausgeführt werden kann, was Castoriadis offen lässt (die sprachliche Seite der Produktion des Imaginären).

Wenn es um das Imaginäre geht, geht es um Sinn, der von den Personen an ihren jeweiligen Positionen in einer Ordnung konstituiert wird. Im politischen Imaginären geht es um die Vorstellungen von der Politik, also vom zu Regelnden und der Weise, wie es geregelt werden soll. Jener Sinn ist in meinen Augen dasjenige, das die Kohärenz der politischen Gemeinschaft herzustellen und die Differenz zwischen virtueller und tatsächlicher politischer Gemeinschaft zu schließen in der Lage ist. Fehlt er, fehlt es an Beteiligung. Gibt es übergreifend wirksame Vorstellungen der Gemeinschaft von sich selbst, wächst die Teilnahme an der Gemeinschaft. Taylor verweist darauf, dass die neuzeitliche Ordnung, die in ihren Entwürfen präskriptiv wirksam und im Hier und Jetzt angesiedelt ist, immer gleichzeitig auch eine moralische Ordnung ist. „Das Bild der Ordnung bringt nicht nur eine Definition des Richtigen mit sich, sondern auch eine Bestimmung des Kontexts, in dem das Streben nach dem Richtigen und die Hoffnung auf (wenigstens partielle) Verwirklichung dieses Richtigen sinnvoll ist.“²²⁸ Während nach Aristoteles in der antiken griechischen Gemeinschaft dieses Richtige im Streben nach Glück aufgehoben ist, ist es, nach Castoriadis in der neuzeitlichen Gemeinschaft ebenso das Streben nach Glück, jedoch in einer materialistischeren Grundierung, die auch die Basis des Strebens nach öffentlichem Ansehen ist.²²⁹ Für die späte moderne Gesellschaft ist es kennzeichnend, dass diese Auffassungen des Richtigen sich weiter differenzieren. Es werde deutlich, „dass eine moralische Ordnung mehr ist als bloß eine Menge von Normen – dass sie außerdem eine sozusagen ‚ontische‘ Komponente enthält, die der Ermittlung von Merkmalen der Welt dient, mit deren Hilfe die Normen realisiert werden

²²⁷ Vgl. Charles Taylor (2012): „Ein säkulares Zeitalter“, Berlin.

²²⁸ Taylor (2012): S. 281.

²²⁹ Vgl. Castoriadis (2011).

können.“²³⁰ Die gemeinschaftliche Ordnung wird gestützt durch Merkmale der Weltwahrnehmung, die von moralischen Einschätzungen abgesichert werden, die über die bloße Schriftmäßigkeit der Normen hinaus geht, gewissermaßen der personalen Orientierung der Individuen in ihrer kulturellen und sozialen Situiertheit entspricht. Für die neuzeitliche Wahrnehmung von Ordnung sei kennzeichnend, dass die ontische Dimension sich nicht auf Gott, „sondern uns Menschen“²³¹ bezieht. Wenn wir uns klar machen, dass auch die Ideen Setzungen sind, kann das mit der Bestimmung der Autonomie bei Castoriadis kompatibel sein.

„Das Grundlegende an der neuen normativen Ordnung [sei] die wechselseitige Achtung und das gegenseitige Entgegenkommen der Individuen, aus denen die Gesellschaft besteht. Die gegebenen Strukturen sollen diesen Zwecken dienen und werden im Hinblick darauf zweckrational beurteilt.“²³² Zu diesem Schluss kommt Taylor im Vergleich von antiken, mittelalterlichen, frühneuzeitlichen und der neuzeitlichen Weise von Ordnung. Im Unterschied zur antiken Vorstellung, deren eine Sichtweise in Platons *Politeia* entwickelt wird, wo die Ordnung die Unvollkommenheit der Einzelnen durch Kooperation einer spezifischen Weise ausgleichen *und* der Seele entsprechen soll, „geht es dem neuzeitlichen Ideal zufolge ausschließlich um die wechselseitige Achtung und das Entgegenkommen – ganz unabhängig davon, *wie* ihre Verwirklichung gelingt.“²³³ Als „Ethik der Authentizität“ bezeichnet er dieses Phänomen, das seine Ursprünge in der Romantik hat. Die Menschen werden „dazu ermuntert, sich selbständig zu orientieren, ihre eigene Erfüllung zu finden und auf eigene Faust zu handeln.“²³⁴ Das ist ein ganz anderer Gestus, als wenn es sich um die Zuweisung von Plätzen in gefügten Ordnungen handeln würde, wie etwa im Frankreich und England noch des 18. Jahrhunderts.²³⁵

Charakterisierend sei die Entstehung eines „abgepufferten Ich“, ohne alle Weisen der transzendenten Einordnung, gekennzeichnet durch den „Aufstieg der desengagierten

²³⁰ Taylor (2012): S. 283ff.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Taylor (2012): S. 731f.

Vernunft und die Transformationen durch disziplinierte Selbstumgestaltung.“²³⁶ Diese Einschätzung ruft die Notwendigkeit auf, Formen der Integration zu konstruieren, wenn wir Kohärenz als Gemeinschaft erleben wollen, was für die Mobilisierung laut der *social imaginaries* bei Taylor nötig ist. Besonders hebt Taylor hervor, dass der Sinn für Komplementarität verloren gegangen sei, wobei diese Komplementarität nach meiner Auffassung gesellschaftsglobal in fragmentierter Weise erhalten ist. Es folge daraus eine Stärkung des Selbstgefühls, da Kraft und Vernunft eine auf die eigene Wahrnehmung begrenzte Welt stärken.²³⁷ Er weist jedoch darauf hin, dass die tiefen Gefühle, die in den Sinnwahrnehmungen im täglichen Leben, in der Liebe, im Verhältnis in der Natur oder der Kunst, die errichteten Grenzziehungen immer überschreiten. Dies weist darauf hin, dass Gefühlen in den Debatten, in der Sprachlichkeit auch in der Gemeinschaft ein herausgehobener Stellenwert zukommt. Es ist jedoch anzumerken, dass mit Castoriadis und dem Verweis auf die Sterblichkeit als Ausgangspunkt eines Ethos', die Ausdruck der Transformationen des Lebens ist, eine Situierung des Selbst in einer nicht heteronomen, aber dennoch negativ-transzendenten Sinnordnung möglich ist.

Mit Taylor wird klar, was Castoriadis zwar benennt, aber nicht ausführt: dass die Verweltlichung im Imaginären, also die Entstehung des „abgepufferten Ich“ und das Erleben von Autonomie, dass sich die kulturelle und politische Situierung sprachlich und in der Interaktion vollzieht. „Die Bedeutungen, die das Subjekt seinem eigenen Handeln und dem seiner Umwelt zuschreibt, sind immer auch Ausdruck einer Gemeinschaft, einer sozialen Gruppe, einer Kultur. [So] (...) ist dieser Raum Taylor zufolge insbesondere ein moralischer Raum, in dem die Differenzierung zwischen Wichtigem und Unwichtigem, Gutem und Schlechtem, Wertvollem und Belanglosem, Gerechtem und Ungerechtem bereits vollzogen ist.“²³⁸ Aus meiner Sicht ist es nötig, Greven fortschreibend und in Anlehnung an Castoriadis klarzustellen, dass die Personen in ihrer Kollektivität die Schöpfer*innen ihrer Welt sind. Jedes Handeln ist auch ein neuer Vollzug einer Intention in einem gegebenen Raum, das diesen modifiziert. Die Effekte

²³⁶ Taylor (2012): S. 507f.

²³⁷ Taylor (2012): S. 507f.

²³⁸ Ibid.

dieser Haltung sind radikal: wenn wir immer, iterierend, auch einen Anfang setzen, liegt die volle Verantwortung für unser Handeln und Nichthandeln bei uns. Die Herausforderungen, die diese Überlegungen in ethischer Hinsicht bedeuten, werden später zu diskutieren sein. Die sprachliche Situierung weist auf die Bedeutung der Vermittlung durch Sprache zwischen der individuellen und kollektiven Ebene hin, die in den Verfassungsschriften, Debatten und Entscheidungsprozedere ihren besonderen Stellenwert findet: weil in der Zuordnung von imaginären Horizonten zu Begriffen der gemeinsame Sinn entsteht und so die Integration sich vollzieht. Im beginnenden 21. Jahrhundert stellt dies auch eine Herausforderung für die Translationswissenschaften dar, die im interkulturellen Dialog zu einer Vergemeinschaftung der Begriffe kommen wollen.²³⁹ Dies ist nötig, wenn wir zu einem globalen politischen Imaginären kommen wollen.

Alle Integrationskraft vollzieht sich im Imaginären. Im folgenden wollen wir das Imaginäre als Corpus der Gemeinschaft, also als das, in dem die Gemeinschaft statt hat, diskutieren. Das Imaginäre ist zu verstehen als der gemeinsame Raum²⁴⁰, in dem sich das Schöpfen vollzieht und der durch es konstituiert wird. Hierfür ist es sinnvoll, auf den Philosophen Claude Lefort Bezug zu nehmen, der eine Theorie eines säkularen Körpers der politischen Gemeinschaft entwickelt hat. Lefort bezieht sich bei Ernst H. Kantorowicz auf eine Genese, die auf die zur säkularen Begründung von Ordnung und Kontinuität entwickelte Theorie der zwei Körper des Königs zurück geht.²⁴¹ Der symbolische Körper bietet dabei imaginären Raum für die politische Gemeinschaft. In dieser Theorie ist die Ordnung immer noch Gott gegeben. In der weiteren Säkularisierung der Ordnungsbegründung sei trotzdem eine Parallele zur mittelalterlichen Gesellschaftsbildung zu beobachten: in dem es fortlaufend zu einer Personifizierung des politischen Kollektivs komme, wie in der säkularen Ordnung durch den Begriff des Volkes, werde ein Argument strukturell äquivalent zum corpus mysticum Christi

²³⁹ Niels Weidtmann (2016): „Interkulturelle Philosophie : Aufgaben - Dimensionen – Wege“, Tübingen.

²⁴⁰ Raum ist hier zu verstehen als der Grund, in dem alles statt hat. Vgl. Jacques Derrida (1990): „Chora“, Wien.

²⁴¹ Ernst H. Kantorowicz (1994): „Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters“, München, S. 33.

geschaffen. „An die Stelle des Körpers des Königs tritt (...) der Körper der Nation (...).“²⁴² Die Instituierung der Identität der Gemeinschaft geschehe immer durch den Verweis auf etwas Unsichtbares, nach meiner Sicht Abstraktes, das durch Repräsentation anwesend wird. Diesen Vorgang bezeichnet Lefort als politische Transzendenz.²⁴³ Dabei mache in der modernen Gesellschaft erst die Repräsentation die politische Gemeinschaft sichtbar und erfahrbar. Somit werde nach Lefort politische Repräsentation zum Ordnungsfundament der Moderne. Jedoch muss Repräsentation nicht nur verstanden werden als in der uns bekannten institutionellen Form, sondern im Sinne des Verweises auf die zugrunde liegende symbolische Ordnung. Repräsentation kommt ein besonderer Stellenwert bei der Konstituierung der Gemeinschaft zu, weil sie dabei auf einen nicht greifbaren, negativen Status ihrer selbst verweist.²⁴⁴ Diese Repräsentation geschieht durch Symbole, Zeichen, Personen und Handlungen, also zum Beispiel durch die Verfassungsbegriffe, die eher Symbole als Zeichen sind, durch rituelle Handlungen von Personen wie etwa Amtseide oder durch die bloße Anwesenheit von Funktionsträger*innen etwa bei einem Staatsakt.

Betrachten wir Leforts Repräsentationsbegriff näher. Durch Repräsentation werde „die für die Herstellung des gesellschaftlichen Raums notwendige Identität geschaffen und die Einzelnen erfahren dadurch die ‚kohärente Gesamtheit‘ ihrer Verhältnisse untereinander, eben als Gemeinschaft.“²⁴⁵ So wird die organisierte Vielheit zum Ausdruck der Einheit.²⁴⁶ Problematisch wird das erst, wenn die Einheitsvorstellung selbst Gegenstand der Kritik wird, insofern, als dass die Ordnung ihre Funktion, Orientierung zu bieten nicht mehr erfülle oder real nicht mehr bestünde.²⁴⁷ „Die gesellschaftliche Differenzierung ist gerade deshalb möglich, weil sie die Gesellschaft auf repräsentativem Wege als symbolische Einheit konzipiert. Die spezifische Bedeutung

²⁴² Albrecht Koschorke/ Susanne Lüdemann/ Thomas Frank/ Ethel Matala de Mazza (2007): „Der fiktive Staat. Konstruktionen des Politischen in der Geschichte Europas“, Frankfurt/ M., S. 258.

²⁴³ Claude Lefort (1990), „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.): „Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie“, Frankfurt/ M., S. 281-297, S. 293.

²⁴⁴ Ernst H. Kantorowicz (1994).

²⁴⁵ Erol Yildiz (2013): „Die weltoffene Stadt: Wie Migration Globalisierung zum urbanen Alltag macht“, Bielefeld, S. 77.

²⁴⁶ Vgl. dazu auch Quentin Skinner (2012): „Die drei Körper des Staates“, Göttingen, S. 84ff.

²⁴⁷ Vgl. Brodocz (2015): S. 35.

der Repräsentationsidee liegt darin, dass die Gesellschaftsmitglieder – parallel zu den Kämpfen um die Gestaltung der Gesellschaft – die Einheit der Gesellschaft erfahren.“²⁴⁸ Durch Entscheidung als Ausdrucksform des gemeinsamen Handelns wird, nach Greven, Kohärenz hergestellt und Formgebung herbeigeführt. Wenn es einen Mangel an Teilnahme gibt, könnte dies ein Hinweis darauf sein, dass es keine übergreifend relevante transzendente Bezugsgröße, wie Lefort sie als nötig angibt, der Repräsentation gibt, dass also nach dem Relevanzverlust des Konzeptes „Volk“ keine verbindliche Bezugsgröße als politische Gemeinschaft zur Verfügung steht. Bürgerinnen und Bürger erleben vernetzte Wirkungsräume, die weit über die einzelstaatlichen Grenzen hinaus wirken: in denen steht kein „Volk“, kein gemeinsames instituiertes Imaginäres, das um verbindliche Entscheidungsstrukturen herum situiert wäre, zur Verfügung. Zudem hat „Volk“ viel seiner früheren Bindekraft verloren, seit es in seinem Anklang an die „Volksgemeinschaft“ zumindest in der deutschen Diskussion diskreditiert ist – auch wenn die Einwanderungsgesetze noch immer auf den Prämissen von Blut und Boden beruhen. Dabei ist die durch die Repräsentation erhaltene Identität der Gesellschaft von hoher Relevanz, um die Grundlagen gemeinsamen Handelns zu konstituieren. „Indem sie sich auf einen Ort der Macht beziehen, gewinnt es für sie einen Sinn, mit Anderen zusammen in derselben Welt zu sein. (...) Das Vorhandensein der Macht bedeutet für die gesellschaftlichen Akteure, dass ihre kollektive Gesamtheit verständlich, beherrschbar, einer Ordnung fähig und wandelbar ist. (...) Die Gesellschaft ist zu begreifen und zu verändern; dieses Element wird durch die Dimension der Macht in den menschlichen Raum eingeführt.“²⁴⁹ Den Individuen werde vermittelt, dass sie „unmittelbaren Zugriff auf ihre Organisation haben.“²⁵⁰ Ist das nicht der Fall, kommt es zum Unterlassungsverhalten der Bürger*innen. So lässt sich, aus den Theorien des Imaginären selbst, ein weiterer Ansatzpunkt ableiten, warum es zur Schwächung der tatsächlichen politischen Gemeinschaft und zur Differenz zwischen virtueller und tatsächlicher kommt: Bürger*innen erleben die einzelstaatliche Politikebene nicht mehr

²⁴⁸ Yildiz (2013), S. 78.

²⁴⁹ Marcel Gauchet (1991): „Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten“, Hamburg, S.119.

²⁵⁰ Ibid.

als prägend für ihre Organisation, da zahlreiche relevante Fragen über sie hinausgehen: daher kommt es zum Unterlassungsverhalten. In seiner ganzen Tiefe ausgedrückt heißt das, dass Bürger*innen der These nach nicht an Wahlen teilnehmen, weil sie nicht den Eindruck haben, dass die bestehenden Strukturen Ausdruck ihrer Souveränität sind. Der zu entsprechen wurde auch verfehlt, als die Umsetzung einer europäischen Staatsbürger*innenschaft im EU-Verfassungsvertrag nicht zustande kam.

Auch wenn Lefort es in seinen Arbeiten selbst nicht expliziert hat, kommt den individuellen Rechten bei der Formierung auch der zugrunde liegenden symbolischen Ordnung damit eine heraus gehobene Bedeutung zu, weil die Ordnung als Entität konzipiert wird, die aus der Verwirklichung der Rechte konstituiert wird und die Rechte garantiert. Dieser ideelle Kern tritt an die Stelle der Metapher „Volk“. Ihre jeweilige institutionelle und politische Verwirklichung wird Gegenstand politischer Auseinandersetzung. Jedoch legt Lefort Wert darauf, keine kontraktualistische Grundierung der Menschenrechte anzunehmen, die er als positivistisch betrachtet, sondern Rechte aus der Situiertheit der Personen in der Gesellschaft abzuleiten, nicht grundlegend aus ihnen.²⁵¹ Jean L. Cohen betont, dass bei Lefort Menschenrechte und Demokratie beide im Zusammenhang stehen mit menschlicher Kreativität, ihr Schutz und Ausdruck verleihen.²⁵² Ralf Geenens unterstreicht, dass sie dem politischen und historischen Status von Menschen bei Lefort entsprechen.²⁵³ Das Wirkungsvermögen grundlegender Rechte liege nicht nur im Schutz der Freiheit der Einzelnen vor dem Staat, sondern vor allem auch darin, dass „sie den politischen Handlungszusammenhang hervorgebracht haben und somit die Grundlage für kollektive Selbstbestimmung stellen.“²⁵⁴ Die wünschbare Lage der Personen wird damit zum Ausgangspunkt der Gestaltung von Ordnung. Dabei bilde die fortlaufende Re-Interpretation der Menschen- und Bürgerrechte den Rahmen für die Weiterentwicklung der politischen Dynamik.²⁵⁵

²⁵¹ Vgl. Bernard Flynn (2005): „The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political“, Evanston, S. 164.

²⁵² Vgl. Jean L. Cohen (2013): „Rethinking the Politics of Human Rights and Democracy with and beyond Lefort“, in: Martín Plot (Hg.): „Claude Lefort. Thinker of the Political“, New York, S.124- 135, S. 125.

²⁵³ Vgl. Raf Geenens (2008): „Democracy, Human Rights and History. Reading Lefort“, in: European Journal of Political Theory 7, S. 269– 286, S. 273.

²⁵⁴ Yildiz (2013): S. 79.

²⁵⁵ Vgl. LeFort (1990): S. 239ff.

„Alle institutionelle Dynamik – Lefort bezieht sich auf den seit der Revolution begonnenen Demokratisierungsprozess – ereignet sich auf der Grundlage der Deutung der Rechte.“²⁵⁶ Die Verwirklichung der Rechte ist allerdings längst nicht mehr einzelstaatlich zu garantieren, wenn wir etwa, wie eingangs ausgeführt, davon ausgehen, dass zur Würde gehört, über alle relevanten Fragen entscheiden zu können, und das einzelstaatlich nicht mehr eingeholt werden kann. Weitere Argumente führe ich in V. aus. Im Resultat steht die Forderung, den politischen Körper, die Entität imaginär global zu fassen, sodass eine relevante Bezugsgröße entsteht.

Was ist das Politische in der politischen Gemeinschaft? Das zu wissen ist wichtig, wenn wir die politische Gesellschaft näher charakterisieren wollen. Bei Greven ist das Politische das zu Entscheidende, gewissermaßen die Entscheidungsmaterie. Es ist damit historisch kontingent. Für Chantal Mouffe besteht es in einer Grundauffassung vom Wesen des Menschen, in einer anthropologischen Konstante: in der antagonistischen Dimension des Sozialen. Das so verstandene Politische gehört laut Mouffe „zu unserer ontologischen Verfassung.“²⁵⁷ Sie hat also einen metaphysischen Begriff des Politischen. Bei Lefort sind es die imaginären Motive, die, anhand der Fragen von Macht und ihrer Repräsentation, die Gesellschaft prägen. Für ihn ist in diesem Sinne die Frage nach dem Politischen die zentrale der politischen Philosophie. Mit der Lefortschen Definition wird das Politische auch als die Formen, in denen Politik stattfindet, bezogen auf die Vorstellungen von Legitimität und den damit in Zusammenhang stehenden Verfahren für uns verfügbar: ohne dass seine Bedingung es würde, es ist historisch kontingent und gestaltbar. Diese Definition ermöglicht uns, Historizität und Pluralität als grundlegende Bedingungen des Sozialen zu verstehen, das durch Motive der Legitimität von Herrschaft, in der Terminologie Mouffes: hegemoniale Projekte, wenn sie in Formationen auftreten, strukturiert wird. Das Politische, so wie wir es mit Lefort verstehen als die Motive der Vorstellungen von Legitimität und damit die konkreten historischen Strukturen des Sozialen, ist für uns, anders als es mit Mouffe zu sehen wäre, verfügbar.

²⁵⁶ Yildiz (2013): S.79.

²⁵⁷ Mouffe (2007): S.24.

Politik ist demnach das Handeln in Imaginären bezogen auf die Entscheidungsfindung. Ein Ende der Politik wäre mit den vorgenannten Definitionen des Politischen erreicht, wenn seine grundlegende Struktur nicht mehr mit dem Modus der Entscheidungsfindung in der Politik übereinstimmte. Für Mouffe wäre das der Fall, wenn die antagonistische Dimension des Politischen in den Organisationsformen der Politik und ihren Programmen keinen Ausdruck fände. Für Greven, wenn das zu Entscheidende nicht mehr als kontingent charakterisiert, sondern im Namen eines übergreifenden Glaubensprinzips substantialisiert würde. Für Lefort ist es im Grundsatz nicht möglich, die konstitutive Dimension des Politischen, seine Geteiltheit und Kontingenz, zu verkennen. Sollte allerdings eine Politik vollständige Unität, Totalität für sich in Anspruch nehmen, wäre das auch das Ende des Politischen für Lefort.

Vor dem Hintergrund der Kontingenz wird deutlich, dass es um das gemeinsame autonome Schöpfen von Formen geht: auch im Umgang mit dem Sediment. Das Sediment, das aus instituiertem und instituierendem Imaginärem besteht, ist zu verstehen als die Gemeinsamkeit an Begriffen, Symbolen und Vorstellungen, die die Bedingung für die Möglichkeit des Zusammenwirkens in der politischen Gesellschaft als politische Gemeinschaft, also als Teilnehmer*innen gemeinsamer Verfahren darstellt. Angesichts der potentiell unbegrenzten Ausdehnung des Politischen kann unsere Forderung nur lauten, dass der potentiell unbegrenzten Ausdehnung ein hohes Maß an Teilnahme der Personen an den Entscheidungen entsprechen soll, über die Teilnahme an Wahlhandlungen hinaus, durch die Beteiligung an Entscheidungsvorgängen, wenn wir die Idee der Selbstregierung als Teil des Imaginären ernst nehmen. Nun ist die Frage, wie die Motivation zur Teilhabe gesteigert werden kann. Dazu werde ich in IV. weiter ausführen. Das „Band“ zwischen den Bürger*innen besteht aus dem Gemeinsamen im instituierten und instituierenden Imaginären. Dieses bedeutet das gemeinsame Schöpfen von Formen: das ruft Fragen nach dem Wünschen und dem Wünschbaren auf, die wir in V. noch einmal aufgreifen. Wir haben gesehen, dass Gemeinschaften sich imaginär schöpfen (C. Castoriadis). Darin verfügen sie über sich selbst, sind sie in diesem Sinne autonom und besteht die Möglichkeit, Formen zu etablieren, die dem Souveränitätsbedürfnis der Bürger*innen eher entsprechen und so dem Unter-

lassungsverhalten entgegen zu wirken. Wie wir zielende Gestaltung im Wissen um die Selbstschöpfung, die Autologie verwirklichen können, wird der nächste Absatz zeigen.

2. Die sich selbst organisierende Gemeinschaft

Wie können wir uns die politische Gesellschaft als autonome, als selbst schöpfende und dabei, in ihrer institutionellen Verfasstheit, als Gemeinschaft vorstellen? Wie laufen die Vergemeinschaftungsprozesse ab, die zu stärken der These nach die Beteiligung der Bürger*innen heben würde? Im folgenden führe ich einen Theorierahmen ein, mit dem es möglich wird, die Gemeinschaft in ihrer Dimension der Ganzheit zu erfassen. Mit der Theorie der Selbstorganisation²⁵⁸, die die Autopoiesis noch allgemeiner fasst als die Systemtheorie Niklas Luhmanns, ist es möglich zu zeigen, wie Vergemeinschaftungsprozesse ablaufen, ohne dass auf ein *heteros*, auf ein Außen Bezug genommen wird bzw. wobei das Außen immer auch potentiell einzuschließen ist²⁵⁹, wie die Komplexitätstheorie, ein anderer Name der Theorie der Selbstorganisation, nahe legt. Gemeinschaft ist hier immer verstanden als politische Gemeinschaft, die durch gemeinsame Verfahren konstituiert, durch ein Imaginäres integriert wird und deren Status davon abhängt, wie viele Menschen sich tatsächlich beteiligen. Dass es Ideen sind, die in besonderer Weise konstitutiv weil integrierend wirken, möchte ich im Folgenden zeigen. Damit wird es möglich zu belegen, dass es die Ebene der Ganzheit gibt und dass es möglich und nötig ist, sie zu gestalten, wenn wir demokratischen Ideen Gewicht geben wollen. Die später noch am Beispiel von Chantal Mouffe vorzustellenden Differenztheorien sind der Auffassung, dass es die Ganzheit nicht gibt, weil sie immer nur vorläufig und unter – sie sagen macht- – ich sage, was sie sagen wollen ist

²⁵⁸ Vgl. Hermann Haken (2006): „Information and Self-Organization. A Macroscopic Approach to Complex Systems“, Berlin/ Heidelberg sowie Juval Portugali (2011): „Complexity, Cognition and the City“, Heidelberg/ Berlin und Manfred Füllsack (2013): „Evolving Networks of Cooperation. Experiments with repeated public good games and evolutionary computation“, in: ders. (Hg.): „Networking Networks. Origins, Applications, Experiments“, S. 97- 117.

²⁵⁹ Füllsack (2011): S. 325.

gewaltförmigem²⁶⁰ – Ausschluss ihrer Alternativen²⁶¹ besteht. Eine These ist dass das Unterlassensverhalten der Bürger*innen auch daraus resultiert, dass in der liberalen und kompetitiven Gesellschaft kaum auf die Ebene der Ganzheit und ihre Gestaltung rekurriert wird.²⁶²

Diese Annahme basiert darauf, dass in der Komplexitätstheorie davon ausgegangen wird, dass wir es bei allen Systemen auf der Welt mit offenen Systemen zu tun haben. „Was immer als ‚außen‘ wahrgenommen wird, ist immer schon Interpretation. Die eigentliche Aktivität der Wahrnehmung besteht demnach darin, Invarianzen zu konstruieren, an die weitere Signalverarbeitungsprozesse in gleicher Weise anschließen können und damit erst so etwas wie die Vorstellung eines ‚Gegenstandes‘, einer externen Realität oder auch eines sozialen Gegenübers etc. *konstruieren*.“²⁶³ Das heißt im Umkehrschluss, dass es so etwas wie das Gesamtsystem gibt, wenn es uns auch nie beobachtbar ist.²⁶⁴

Besonders wichtig ist dabei der Modus der Anteilnahme an der Welt, also wie wir sie erleben und gestalten. In der Komplexitätstheorie wird das als das oben genannte „Beobachten“ diskutiert und ist für uns insofern relevant, als dass alle Teilnehmer*innen an der Demokratie demnach auch ihre Beobachter*innen wären. Beim Beobachten geht es doch vor allem um die Konstruktion von Entitäten. Denn was als zusammen gehörig unterschieden, heraus gegriffen wird im koevolutiven Prozess „Welt“ macht unser Bild aus. Der alte deutsche Sprachgebrauch weiß, dass Beobachten immer eine Zustandsänderung zur Folge hat, dass „die Regeln beobachten“ die Regeln befolgen heißt und dass Obacht geben einen in einen Zustand im Bezug auf das Beobachtete versetzt. Das Problem am Beobachten ist, dass der Prozess der Welterzeugung gewissermaßen unterbrochen wird – es stehen plötzlich Teile für das Ganze – und ein Modus der Welterzeugung durch die Brille der Unterscheidung in Gang kommt. Die

²⁶⁰ Die Poststrukturalist*innen sind unscharf in ihrem Macht- und Gewaltbegriff bzw. fällt bei ihnen beides in eins, wodurch Perspektiven unzugänglich sind. Vgl. dazu Marchart (2011).

²⁶¹ Für sie ist der Konsens, die „versöhnte Gesellschaft“ (Mouffe 2005) nicht möglich, weil ontische Pluralität für sie ebenso wie ontologische besteht und sie keinen Mechanismus der Einigung kennen.

²⁶² Sowohl in der Theorie als auch in der Praxis.

²⁶³ Füllsack (2011): S. 242.

²⁶⁴ Mglw. erlebbar, wie an anderer Stelle zu klären sein wird.

Unterscheidung kann die Ganzheit nie abbilden, die Ganzheit ist allerdings tatsächlich aktiv. Darum käme es darauf an, zu Modi der Anteilnahme an der Welt und ihrer Erzeugung zu kommen, die der Ganzheit des Prozesses zu entsprechen in der Lage wären.

Legitimität kommt der Emergenzebene, der Kollektivebene nur zu, wenn alle Singularien Anteil an ihrer Gestaltung haben, weil die Verfügung über die Gestaltung des eigenen Lebens Teil des guten Lebens ist (siehe Kapitel II). Diese Sichtweise ist nicht zuerst normativ, weil sie nicht den Anspruch erhebt, von allen geteilt zu sein, sondern als Perspektive in die Welt kommt und in ihrer Performativität Unterstützung durch ideelle Zustimmung sucht. Indem wir uns der Problematik der Herstellung von Unterscheidung durch ihren ideellen Vollzug und ihrer Tendenz zur Herrschaftlichkeit²⁶⁵ bewusst sind, können wir uns andere methodische Schwerpunktsetzungen, wie ich sie vorerst als im Modus der Anteilnahme beschreibe, erschließen. Damit unterscheiden wir nicht nicht, aber wir verschieben den Schwerpunkt.

Der Theorierahmen der Selbstorganisation nimmt die wechselseitige Durchdringung der Individualebene und Kollektivebene, also den Status der Personen und deren Emergenz, zum Ausgangspunkt. Sie nimmt keine der beiden Ebenen theoretisch als gegeben an. Zudem entspricht es den grundlegenden Einsprüchen des Konzeptes der politischen Gesellschaft an die Systemtheorie, die Theorie der Selbstorganisation vor einer systemtheoretischen Perspektive bevorzugt zu betrachten. Kurz gefasst lässt sich der Ansatz der Theorie der Selbstorganisation so beschreiben: soziale Handlungen emergieren soziale Strukturen und soziale Strukturen dominieren soziale Handlungen. Erkenntnistheoretisch ist das reizvoll: Die Vertreter*innen der Theorie beschreiben in unterschiedlicher Weise²⁶⁶ die Möglichkeit einer Verknüpfung von Natur- und Sozialwissenschaften, den Ansatz der Synergetik, der die Theorie der Selbstorganisation auf den Gegenstandsbereich des Sozialen bezogen ausformuliert: „Gerade wenn nicht aus der Naturwissenschaft auf sozialwissenschaftliche Zusammenhänge geschlossen

²⁶⁵ Vgl. Thorsten Bonacker (2001): „Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida“, in: André Brodocz/ Gary S. Schaal (Hg.): „Politische Theorien der Gegenwart II“, S. 129- 160, S. 131.

²⁶⁶ Leonhard Bauer/ Klaus Hamberger (2002): „gesellschaft denken. eine erkenntnistheoretische standortbestimmung der sozialwissenschaften“, Wien.

wird (mechanistische Deutung) oder umgekehrt (mystizistische Deutung), sondern in einer philosophischen Deutung ein tertium comparationis geschaffen wird, eröffnet sich eine erkenntnistheoretische Perspektive, die die Nichterschließbarkeit des einen aus dem anderen berücksichtigt sein lässt, ohne ein verbindendes Gemeinsames aufzugeben.“²⁶⁷ Selbstorganisation ist als die Gleichzeitigkeit von Absolutheit und Relativität, also als Zirkularität zu verstehen. Denn jede Rückmeldung von den Teilen an die Ganzheit oder von der Ganzheit an die Teile ist insofern absolut, als dass sie den einzigen Input der jeweils nächsten Stufe darstellt.²⁶⁸ Sie ist zirkulär insofern, als dass der Bestand des Gesamtsystems ihre Möglichkeitsbedingung ist. Es ist insofern nicht verwunderlich, dass der Schwerpunkt der Komplexitätsforschung auf der Untersuchung von Verbindungen, also im Grunde auf der Untersuchung von Parametern liegt.²⁶⁹ Es wäre aus meiner Sicht nahe liegend, die Rückmeldungen im System zu untersuchen und danach zu sehen, inwiefern sich die Parameter schon in ihnen entfalten. Der Theorierahmen der Selbstorganisation entwickelt dies noch weiter: sie ist zu verstehen als ein Prozess, bei dem Strukturen zirkulär-kausal erzeugt werden, indem diese rückwirkend die Ursachen stabilisieren, aus denen sie entstehen.

Greven hat sich mit der Synergetikkonzeption Norbert Wieners im Bezug auf solche zirkulär-kausalen Prozesse auseinandergesetzt und weist auf die Bedeutung von „Feedback“ hin, das im Bezug auf die politische Gemeinschaft von ihm so verstanden wird, dass die Entscheidungsträger der „Informationen sowohl über die Umgebung des politischen Systems als auch über die Folgen und Wirkungen der von ihnen schon früher getroffenen Entscheidungen“²⁷⁰ bedürfen. Hier verwendet Greven eine Unterscheidung aus der Systemtheorie: „politisches System/ Umgebung“, die in seinem Spätwerk und seiner Analyse von der politischen Gesellschaft so nicht mehr gehalten wird. Es ist also die Frage, wie der Rückmeldungsprozess in der politischen Gesellschaft abläuft: basierend auf der Komplexitätstheorie ließe sich das zuletzt genannte Greven-Zitat so

²⁶⁷ Weise (2002).

²⁶⁸ Füllsack (2011).

²⁶⁹ Bernhard von Mutius (2004) (Hg.): „Die andere Intelligenz: wie wir morgen denken werden. Ein Almanach neuer Denkansätze aus Wissenschaft, Gesellschaft und Kultur“, Stuttgart.

²⁷⁰ Greven (1974): S. 77.

wenden, dass die Entscheidungsträger einen Zugang zur Welt und ihren Informationen und auch über die Folgen ihrer bisherigen Entscheidungen brauchen. Wichtig ist, dass es Feedback zwischen den Entscheidungsträger*innen und mit der Welt gibt.²⁷¹ Wichtig ist auch, dass alle als Entscheidungsträger*innen angesehen sind, sonst handelt es sich nicht um demokratische Souveränität.

Die Rückkopplung verläuft auch in die andere Richtung: die Entscheidungen prägen die Gemeinschaft, also die Institutionen ebenso wie die Gesellschaft, die Debatten in der Gesellschaft wirken auf die Entscheidungsprozedere ein. So wird auch auf dieser Grundlage die Verflechtung von Personen- und Kollektivebene deutlich. „Der kybernetische Charakter der Gesellschaft zeigt sich (...) in der Tatsache, dass sich in ihr gesetzmäßige Tendenzen entwickeln, deren Verlauf und Ziel unabhängig von dem Willen der daran beteiligten Menschen sein kann.“²⁷² Das kann man so verstehen, dass in der Emergenz Dimensionen hinzutreten, die ohne die Ganzheit nicht da wären. Sinn ist eine solche.²⁷³ Das ist sehr relevant, weil sich anhand von Sinn die Vermittlung zwischen dem persönlichen und dem kollektiven Imaginären vollzieht. Indem die Personen in der Konstellation ihrer Kollektivität Sinn generieren, geben sie der Entwicklung Richtung. Mit dem Bestandteil der Theorie der Synergetik, ein weiterer Name für das Theoriefeld, dem eine „Teleologie“²⁷⁴ zugeschrieben wird, wird es möglich, die Selbstbeschreibungen der politischen Gemeinschaft als synergetische Befehle für die eigene Entwicklung zu verstehen, was als grundlegend für eine demokratische Gesellschaft anzunehmen ist.²⁷⁵ Weise weist darauf hin, dass Entwicklung in sozialen Kollektivitäten ihre Bedingungen in vier Faktoren findet: „in vier allgemeinen und durch individuelles Handeln erzeugten Kräften: Fluktuation, Hemmung, Selbstverstärkung und Bevorzugung.“²⁷⁶ So sei der Zusammenhang zu bilden zwischen Synergetik in ihrer Übertragung aus den Materialwissenschaften und dem

²⁷¹ David Easton (1965): „A systems Analysis of Political Life“, New York u.a., S. 32.

²⁷² Greven (1974): S. 175. Zur Selbstreferentialität vgl. auch Marchart (2013).

²⁷³ Vgl. Mutius (2004)/ Haken (2006) / Füllsack (2011).

²⁷⁴ Rainer C. Becker (2012): „Black Box Computer. Zur Wissensgeschichte einer universellen kybernetischen Maschine“, Bielefeld, S. 212.

²⁷⁵ Siehe hierzu IV. in dieser Schrift.

²⁷⁶ Weise (2002): S. 92.

Paradigma der Selbstorganisation in den Sozialwissenschaften. Die Synergetik in den Sozialwissenschaften möchte dabei vermitteln zwischen „der individualistischen und holistischen Methode. Der individualistische Ansatz möchte jegliches Systemverhalten auf die Einzelhandlungen von Individuen reduzieren. (...) Der holistische Ansatz hingegen möchte jedes Systemverhalten einem Kollektiv als Ganzheit zuordnen (...).“²⁷⁷ Die Synergetik weist auf die wechselseitige Gebundenheit hin. Das entspricht einem sozialphilosophischen Ansatz, der von der Situiertheit der Individuen ausgeht und im Sinne dieser Schrift einen Ansatz vertritt, wie er für die Kommunitaristen entsprechend der Beschreibung von van den Brink vorgenommen wurde, der die Gestaltung der Gemeinschaft als Gelingensvoraussetzung persönlichen Lebens sieht.²⁷⁸

Mit dem Theorierahmen der Selbstorganisation kommt es also darauf an, die wechselseitige Beeinflussung beider Entwicklungsebenen in den Blick zu nehmen und gesellschaftlich an ihnen zu wirken: also sowohl die Souveränität der Einzelnen zum Ausgangspunkt zu nehmen und zu schützen, z.B. im Konsensprinzip, als auch Vorstellungen für die Gestaltung der Kollektivebene zu entwickeln. Denn im Bewusstsein über die Ordnereffekte, plötzlich hinzutretende Dimensionen wie z.B. Sinn, auf den verschiedenen Ebenen, können wir, so die These, mit Zielen gestaltend auf sie einwirken. Neveling et. al. beschreiben drei Konzeptebenen zum Lernen und Handeln in Selbstorganisation, um den Personen in dem theoretischen Rahmen gerecht zu werden: für ihr Handeln wirksam seien zum einen Menschenbildannahmen, eine theoretische Basis und konkrete Handlungsprinzipien. Auf Seite der Person ist ein komplexer Fähigkeitenrahmen erforderlich, der so auch für die Gemeinschaftsbildung zu beschreiben ist:

„Mit der Implikation, dass ein Subjekt beim Handeln eigenes Wissen benutzt, werden ihm also grundlegende Fähigkeiten des kognitiven Konstruierens unterstellt. Es handelt sich hierbei zumindest um die Potenziale, sich selbst sowie selbst Erlebtes zum Gegenstand eigener Überlegungen machen zu können (Reflexivität), diese Überlegungen unabhängig von Umweltbedingungen anstellen sowie Verantwortung

²⁷⁷ Weise (2002): S. 94.

²⁷⁸ Vgl. Rosa (1998).

dafür übernehmen zu können (Autonomie) und schließlich die dabei gewonnenen Sinn- und Bedeutungsstrukturen versprachlichen und anderen Menschen mitteilen zu können (verbale Kommunikativität). Dabei sind alle Merkmale durch zumindest angestrebte Schlüssigkeit bzw. Stimmigkeit der Überlegungen (Rationalität) gekennzeichnet (...).“²⁷⁹

Es geht, wie Neveling anführt, vor allem um die Fähigkeiten, Bedeutungen zuzuschreiben und Wahrnehmungen zu strukturieren, die in Handeln innerhalb und in gleichzeitiger Modifikation der Strukturen einmünden: „Menschliches Handeln basiert konstitutiv auf einer Fähigkeit zur 'symbolischen Restrukturierung'.“²⁸⁰ Damit ist das sprachlich gefasste ideelle Vermögen von Menschen angesprochen.²⁸¹ Ideen kommt somit ein herausragender Rang bei der Bildung der Gemeinsamkeit und der Mobilisierung der Gemeinschaft zu. Diese Annahme ist weiter ausführbar: so wäre es möglich, Ideen als Ordner in der Gemeinschaftskonzeption²⁸² aufzufassen, die dann Gemeinschaft bildend wirken: in einer politischen Theorie können sie als Strukturans des Gemeinschaftlichen aufgefasst werden, das als instituierendes Imaginäres die politische Gemeinschaft bestimmt. Ich beschreibe im folgenden auch, was unter „Ideen als Ordner“ zu verstehen ist.

Wie ist die Emergenz aufzufassen? Sie entsteht durch Fulguration. Zirkuläre Selbstorganisation zeichnet sich durch die Annahme aus, „dass komplexe Systeme (...) *funktional geschlossene* Einheiten darstellen, deren zirkuläre Organisation als Netzwerk zur Produktion ihrer eigenen Bestandteile in der Lage ist.“²⁸³ Nicht zu vergessen, dass es gleichzeitig offene Systeme sind, sodass die Ganzheit besteht. Zirkuläre Selbstorganisation heißt bezogen auf die politische Gemeinschaft, dass wir politische Gemeinschaften als funktional geschlossene Einheiten ansehen, die sowohl die

²⁷⁹ Alexander Neveling (2008): „Primat des Subjekts. Grundlagen einer erziehungswissenschaftlich konsistenten Lehrerbildung auf der Basis des Forschungsprogramms Subjektive Theorien“, Frankfurt/ M., S. 147.

²⁸⁰ Norbert Groeben (1986): „Handeln, Tun, Verhalten als Einheiten einer verstehend-erklärenden Psychologie. Wissenschaftstheoretischer Überblick und Programmentwurf zur Integration von Empirismus und Hermeneutik, Tübingen, S.13, op.cit. Neveling (2008), S. 146.

²⁸¹ Bowie (1991).

²⁸² Vgl. Hermann Haken (2006): „Information and Self-Organization. A Macroscopic Approach to Complex Systems“, Berlin/ Heidelberg, S. 25.

²⁸³ Füllsack (2014), S. 242.

Bürger*innen als auch die Gemeinschaft erst erzeugen. In der Komplexitätstheorie nennt man diesen zirkulären Entstehungsmoment fulgurativ dahin gehend, dass es keinen beobachtbaren Anfang gibt oder die Bestandteile nach und nach entstehen, sondern die emergenten Eigenschaften sind gleichsam „blitzartig“ durch Zusammenspringen der Struktur vorhanden.²⁸⁴

Welchen Charakter können die Vorstellungen von der Gemeinschaft haben, die gleichzeitig teleologische Befehle zur Entwicklung sind? Wie können sie strukturiert sein? Das Problem der Begründung menschlicher Werte, also der Fundierung übergreifend gültiger Handlungsprämissen, lässt sich im Theorierahmen der Selbstorganisation in der Sozialwissenschaft auf eine eigenständige Weise beschreiben: Hier wird unter Rückgriff auf Aristoteles ein praktischer Syllogismus vorgeschlagen.²⁸⁵ In der Struktur so aufgebaut, dass der erste Schluss (die erste Prämisse) eine Vorschrift enthält, das Hinterglied (die zweite Prämisse) „gibt eine Handlungsmöglichkeit an und die Konklusion beinhaltet dann eine Handlung, die getan werden soll.“²⁸⁶ Hierfür gibt es in der zeitgenössischen Diskussion vielfältige Ansätze, die den intentionalen Charakter von Handlungen beleuchten und theoretisch rahmen.²⁸⁷

Dieser Theorierahmen, der auf das gemeinsame Handeln und die Emergenz orientiert, bietet sich gerade angesichts der säkularen bei Taylor bzw. autonomen Gesellschaft bei Castoriadis an, weil das gemeinsame Handeln, damit ist auch die emergente Konstitution gemeinsamer Vorstellungen in kommunikativen Akten innerhalb gemeinsamer Strukturen zu verstehen, die Gemeinschaft erst hervor bringt bzw. die Gemeinschaft die Personen. Dies sei für diese Gesellschaft Ausschlag gebend, anders als wenn die Tradition oder Gründungsmythen die Gemeinschaft ohne Reflektion ihrer Geworden- und Gesetztheit konstituieren würden: „Ist der konstitutive Faktor jedoch nichts weiter als das gemeinsame Handeln, haben wir es mit etwas Säkularem zu tun –

²⁸⁴ Füllsack (2014), S. 272.

²⁸⁵ Weise (2002).

²⁸⁶ Holm Bräuer: „Praktischer Syllogismus“, in: „UTB Philosophie Wörterbuch“, veröffentlicht in: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?title=Praktischer%20Syllogismus&tx_gbwbpphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwbpphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&tx_gbwbpphilosophie_main%5Bentry%5D=715&cHash=dd2bd0a3954a9ac60878f9b7cbfbecd4, Stand: 25.8.2017.

²⁸⁷ Vgl. *ibid.*

egal, ob der Gründungsakt schon früher vollzogen wurde oder erst jetzt ansteht.“²⁸⁸ Diese Verfasstheit von Gesellschaft bezeichnet Taylor als etwas typisch Modernes, weil keine andere Quelle der Stiftung des Gemeinsamen zur Verfügung steht und darüber Bewusstsein besteht. Aus meiner Sicht schließt sich daran ein Begriff von Öffentlichkeit an, die durch den Austausch über das gemeinsam zu Entscheidende verfasst wird – der politische Raum der politischen Gesellschaft bzw. Gemeinschaft, wenn es um die Institutionen geht. Die Notwendigkeit einer Öffentlichkeit ergibt sich in der Folge, weil es einen Raum braucht, in dem sich die Prozesse der Vergemeinschaftung und Personalisierung vollziehen können.

Nach allem bereits Gesagten bedarf es der Gemeinschaft und Vergemeinschaftung für die Rahmensetzung und grundlegend für die Lebenszusammenhänge auf der Personenebene, weil diese sich wechselseitig bedingen. Anders ausgedrückt bedürfen wir der verfassten Gemeinschaft, um sie gestalten zu können, statt nur gestaltet zu werden: Verbindet man die Grundzüge der Theorie der Selbstorganisation mit denen des demokratischen Verfassungsstaates, wird klar, dass der Kollektivebene Legitimität nur zukommt, wenn es grundlegend Mitgestaltungsmöglichkeiten aller Singularien an ihr gibt. Es gibt also Gründe für eine verfasste Gemeinschaft, die nicht aus, von Castoriadis als quasireligiös bezeichneten, heteronomen Vorstellungen von Natur, Person und Gemeinschaft resultieren, sondern es gibt den praktischen, demokratischen Grund, dass wir gestalten wollen statt nur gestaltet zu werden. Wir verwirklichen damit eine Wahl, die sich aus Wunsch und Wünschbarem speist zur zielenden Gestaltung der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft (wenn Mitglieder einbezogen sind, die keine Bürger*innenrechte haben).

Bei Castoriadis spielt die wechselseitige Durchwirkung von Personen und Kollektivebene eine herausragende Rolle: Die explizite, also die instituierte, Macht „beruht im Wesentlichen nicht auf Zwang – natürlich gibt es immer ein gewisses Maß an Zwang, das bekanntlich ungeheuerliche Formen annehmen kann, sondern auf der Verinnerlichung der von der fraglichen Gesellschaft instituierten Bedeutungen durch die

²⁸⁸ Taylor (2002): S. 335.

*gesellschaftlich produzierten Individuen.*²⁸⁹ Unter Einbeziehung der Parameter von persönlicher Entwicklung in Selbstorganisation von Neveling et al kann hier nicht von unreflektierten verinnerlichten Bedeutungen ausgegangen werden, weil die Fähigkeit, Konstellationen zu erleben, zu sehen, zum Gegenstand der auch inneren Auseinandersetzung zu machen, zum grundlegenden Fähigkeitenrahmen von Personen in Selbstorganisation gehört. Den Modus, der das Verhältnis der Personen zueinander vermittelt durch die Kollektivebene und diese konstituierend, möchte ich vorerst „Vereinbarung“ nennen: ein metatheoretischer Vorschlag, demnach die Personen das Wissen von ihrer Verschiedenheit als grundlegende Gemeinsamkeit zu erleben in der Lage sind. Es ist wichtig, Institutionen zu etablieren, die die Personen in die Lage versetzen, diesen Modus zu leben, etwa durch Einführung des Konsensprinzips.

Das Verhältnis der beiden Ebenen zueinander wird von den genannten Autor*innen unterschiedlich eingeschätzt. Charles Taylor geht sogar so weit, dass es negative Freiheit, also die der Nichteinmischung, wie sie nach Isaiah Berlin einige der Grundrechte formulieren²⁹⁰, aufgrund der wechselseitigen Durchdringung und nur kollektiven Setzung der Rahmenbedingungen des Lebens auf der Emergenzebene nicht geben würde.²⁹¹ Aus meiner Sicht stellen solche Rechte, wie das Folterverbot, die Rechte auf Schutz der Wohnung und Fernmeldegeheimnis sowie diejenigen, die die Uneingeschränktheit der Assoziation garantieren, wobei jene einen Übergang zu den positiven Rechten darstellen, einen gemeinsam etablierten Befehl zur Konstitution einer Form von Personenebene, die wir uns gemeinschaftlich wünschen. Sie stellen gewissermaßen Parameter der Gemeinschaftsbildung dar.²⁹²

Dass es der Anstrengung der Gemeinschaftsbildung bedarf, ist auch für Greven klar, wenn er davon spricht, dass es „um die ‚künstliche‘ Erzeugung einer Gemeinschaft [gehe], die über die abstrakte Verknüpfung des internationalen Warenhandels hinaus auf der Sinn- und Identitätsebene des kollektiven wie individuellen Bewusstseins

²⁸⁹ Castoriadis (2011): S. 94, eigene Hervorhebung.

²⁹⁰ Berlin (1969).

²⁹¹ Charles Taylor (1992): „Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus“, Frankfurt/ M., S. 144.

²⁹² Füllsack (2011).

anknüpft.“²⁹³ Er spricht sich damit für eine politische Sinn- und Entscheidungsebene aus, die der historischen ökonomischen und gesellschaftlichen Verflechtung entspricht. Angesichts einer sich vernetzenden Weltöffentlichkeit und damit bestehenden realen Weltgesellschaft kann aus meiner Sicht nicht von einer ‚künstlichen‘ Erzeugung die Rede sein, sondern gilt es, die Einflussphären der bestehenden gemeinschaftlichen Institutionen auszuweiten, dem Grad wirtschaftlicher und zivilgesellschaftlicher Vernetzung anzupassen und um neue Verfahren zu ergänzen. Es geht um die Erzeugung der globalen Gemeinschaft, wie ich in V. ausführe. Mit anderen Worten gesagt geht es darum, die gemeinsamen, über die Einzelstaaten hinaus reichenden Institutionen vor den einzelstaatlichen Regierungen zu stärken und mit realer Handlungsmacht auszustatten. Greven hatte eine so verfasste Entscheidungsebene zur Voraussetzung der Legitimität von Entscheidungen erklärt.²⁹⁴ An sein Argument anschließend lässt sich sagen, dass wir die globale politische Gemeinschaft auch aus Sicht der Theorie der Selbstorganisation brauchen, weil die Ganzheit in den Prozessen wirksam ist und wir, wenn wir demokratisch leben wollen, ihre Verwirklichung in Institutionen brauchen.

Die sich selbst organisierende Gemeinschaft als zirkuläre ist eine im Ursprung autonome. Jedoch ist darauf hinzuweisen, dass auch Autor*innen, beispielhaft möchte ich auf Rorty und Castoriadis eingehen, die auf „quasireligiöse“ (Castoriadis) oder „letztbegründende“²⁹⁵ (Rorty) Argumente dem Anspruch nach verzichten, einen Grund der Ordnung angeben: so ist bei Castoriadis der Umgang mit der Sterblichkeit, bei Rorty das Ziel der Vermeidung von Grausamkeit der Ordnungsgrund. Sie bringen gewissermaßen eigene Perspektiven in die Vielzahl an Perspektiven über die Organisation der Welt ein. Das steht in meinen Augen jedem zu. Aus meiner Sicht sind es die Ziele, die wir als Organisationsbefehle in die zirkulär sich organisierende Gemeinschaft einbringen. Dadurch wird es möglich, keine Uniformität des Grundes, sondern eine Vielheit an Verschiedenheit, die ihre Gemeinsamkeit im Vollzug der Artikulation erlebt, zur Grundlage der Ordnungsbildung zu nehmen. Erst einmal

²⁹³ Greven (2009): S. 38.

²⁹⁴ Greven (2009): S. 87f.

²⁹⁵ Richard Rorty (2007): „Wagging the dog. Über Demokratie und Philosophie“, veröffentlicht in: <http://www.eurozine.com/wagging-the-dog/?pdf>, Stand: 25.8.2017.

theoretisch und damit in den Folien der Selbstbeobachtung, die die Wirklichkeit erzeugen und in zu findenden politischen Strategien auch in der Praxis. Wenn es einen alle gemeinsamen, die Gleichheit implizierenden gemeinsamen Grund gäbe, dann wäre es das Leben selbst und das sich damit verbindende Ziel wäre das Überleben. Allerdings würde auch diese Auffassung nicht der Notwendigkeit gerecht, die Horkheimer und Adorno implizit angegeben haben, auch zur unbelebten Natur einen Bezug zu haben, der die Lebensgrundlagen erhält, anders als es mit der funktionalen Vernunft der Fall ist.²⁹⁶ Notwendig wäre also, einen Bezug zur Ganzheit zu haben, im Grunde zur Ganzheit des Universums. Greven bestimmt in den 70er Jahren den Zweck der demokratischen Gemeinschaft darin, Emanzipation zu ermöglichen, verstanden als „die individuelle Dimension eines Prozesses, in dem die Entfremdung der heutigen Waren produzierenden Gesellschaften allmählich und graduell verringert wird.“²⁹⁷ Greven geht dabei davon aus, dass eine Form der Entfremdung als Einordnung in die Sozialität bleibt, prägt jedoch eine kritische Haltung gegenüber den Organisationsformen des Ökonomischen, die auch in seinem Spätwerk in der Weise zum Ausdruck kommt, dass er die Regulation auf übereinzelstaatlicher Ebene fordert.²⁹⁸ Insofern ist die Gemeinschaft von Bedeutung, weil sie durch das Entscheiden die Emanzipation, bei Greven verstanden als ein Grundbedürfnis, ermöglicht.

Solche Gründe und Ziele sind grundlegend als Ideen zu verstehen. Es spielen also Ideen bei der Ausgestaltung der Gemeinschaft auf beiden Ebenen eine Rolle, in ihnen vermittelt sich, wie wir gesagt haben, das persönliche und das kollektive Imaginäre. Ein Ansatz, das auszuführen, ist unter Bezug auf Alexis de Tocquevilles Überlegungen zur Weise des Menschen als Bürger in demokratischer Ordnung möglich, der Vorschläge zum Verständnis der Individualebene macht, die zugleich Wirkungen auf der Ganzheitsebene haben: „Die politische Freiheit des Bürgers wird von Tocqueville als Selbstzweck, als Eigenwert begriffen.“²⁹⁹ Diese Überlegungen stärken

²⁹⁶ Horkheimer/ Adorno (2006).

²⁹⁷ Greven (1974): S. 40.

²⁹⁸ Greven (2009).

²⁹⁹ Harald Bluhm (2006): „Tocqueville – der klassische Analytiker der modernen Demokratie“, Einleitung zu: ders. (Hg.): „Alexis de Tocqueville – Kleine politische Schriften“, Berlin, S. 19.

Selbstorganisation als einen theoretischen Rahmen der Erzeugung von Gemeinschaft, weil die Entfaltung der Teile Voraussetzung der Ganzheit ist. Harald Bluhm bezeichnet das Verhältnis zur Freiheit bei Tocqueville als einen Zauber und die Wirkung des Gleichheitsgedankens als einen Sog.³⁰⁰ Diese sehr allgemeine Bestimmung entspricht im Kern der Beobachtung, dass das inhärente Versprechen dieses Naturrechtsgedankens³⁰¹ über die Jahrhunderte mobilisierend und inkludierend gewirkt hat: immer mehr Bevölkerungsgruppen nahmen historisch zu unterschiedlichen, teilweise gemeinsamen Zeitpunkten und über die ganze Welt verteilt die Attribute für sich in Anspruch, die die Zugehörigkeit zur Gruppe der Freien und Gleichen³⁰² bezeichnete: Vernunft begabte Menschen zu sein. Damit würden sie unter die Jurisdiktion der Grundrechte fallen. Die mit der Erringung verbundenen Auseinandersetzungen um Entscheidungsmacht führten im Resultat zu Änderungen in den Wahlgesetzen, was jeweils eine Neuauslegung der Verfassungstexte darstellt, wie etwa im Fall der Frauenbewegung und der Befreiungsbewegung der farbigen Bevölkerung in den USA, und Kräfteverschiebungen in den Wahlbevölkerungen, passiv wie aktiv, zur Folge hatte. Das sind Beispiele dafür, wie das Handeln von Einzelnen unter Bezug auf eine universelle Idee Wirkungen auf der Kollektivebene, auf der Emergenzebene gehabt hat insofern als dass ihre Gestalt anders gesetzt wurde.

Mobilisierend wirke die Idee der Freiheit in der Auseinandersetzung gegen Unfreiheit.³⁰³ Darüber hinaus sei „die freie, unabhängige Lebensform (...) dagegen nur möglich, wenn von unmittelbaren Vorteilen abgesehen wird und wenn selbst bestimmtes Handeln als Lebensform geschätzt wird.“³⁰⁴ – gewissermaßen, wenn es zu einer Vermittlung zwischen den Ideen von Freiheit und Gleichheit kommt. Laut Bluhm bezeichnet Tocqueville diesen Gedanken als „aristokratischen Liberalismus“. Die Ausgestaltung der

³⁰⁰ Bluhm (2006): S. 19.

³⁰¹ Zur Verankerung des Freiheitsanspruches in ideellen Ordnungen vgl. Samuel von Pufendorf (1994): „Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur“, Frankfurt/ M.

³⁰² Von der Zugehörigkeit zu einer Gruppe kann man hier sprechen, weil die Beschreibung als Freie und Gleiche immer auch als Abgrenzung praktiziert wurde, beispielsweise gegenüber den Menschen oder früher eben gegenüber Frauen oder Afroamerikaner*innen. Vgl. Julia Bonk (2011): „Die Menschenrechte in der Dekonstruktion“, unveröffentlichtes Manuskript.

³⁰³ Bluhm (2006): S. 19.

³⁰⁴ Ibid.

neuzeitlichen Gesellschaften kann als eine im Spannungsfeld, im Oszillieren zwischen diesen beiden Gedanken verstanden werden. Beide Ideen wirken im Spannungsfeld zwischen Individual- und Ganzheitsebene. „Die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit ist für Tocqueville ein dynamischer Treibsatz, der unterschiedliche Dominanzen haben kann und nicht jenseits der jeweiligen gesellschaftlichen und sittlichen Kontexte verstanden werden kann.“³⁰⁵ Jedoch ist es die Gemeinschaft, die die Umsetzung und die Auseinandersetzung um diese Ideen und Gestaltungsprinzipien individuell und kollektiv erst ermöglicht und befördert. Die individuelle Auseinandersetzung vollzieht sich, indem eine Person eine Rückmeldung an die Ganzheit gibt. Die kollektive Gestaltung vollzieht sich, indem wir Gemeinsamkeiten als solche erleben. Die Vermittlung entsteht zwischen den Ebenen, zwischen Emergenz- und Individualebene, wobei Vermittlung hier dynamisch zu verstehen ist: jedes Feedback impliziert eine Transformation beim jeweils anderen, geschieht durch Kommunikation, die auch aus Handlungen besteht. Ein so geweiteter Kommunikationsbegriff ist nötig, wenn man die Bandbreite des Erlebens und des Ausdrucks in den Blick bekommen will; zum Beispiel ist auch das Erstellen einer wissenschaftlichen Theorie handelnde Kommunikation.

Die Imaginationen der Bürgerinnen und Bürger von sich selbst als Personen und als (ermöglichende, durch Gemeinsamkeit konstituierte) Gemeinschaft haben nicht nur für die vorgenannten Denker des Imaginären, sondern auch für Greven einen hohen Stellenwert. Das bezieht sich gerade auf den Modus der Konstruktion der Gemeinschaft und die später zu diskutierende Frage nach gemeinsamen Orientierungspunkten des Entscheidens. Auch Greven setzt einen Schwerpunkt auf der Individualebene. Es spiele seit der europäischen Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts die Intuition „eine zentrale Rolle, dass die Menschen als aktive Bürger und Bürgerinnen ihres Gemeinwesens nicht einfach undurchschaubaren und unbeherrschbaren Mächten unterworfen sind und bleiben müssen, sondern dass sie gemeinsam oder wenigstens in ausreichender Zahl auch unter gegebenen Bedingungen Formen und Inhalte ihres

³⁰⁵ Bluhm (2006): S. 19.

gesellschaftlichen Zusammenlebens bewusst verändern und gestalten können. Daraus folgt, dass seitdem nicht nur ‚Strukturen‘, ‚Prozesse‘ und ‚Systeme‘, sondern auch ‚Bewusstsein‘, ‚Wille‘ und ‚Präferenzen‘ sowie vor allem ‚Handeln‘ zentrale Begriffe einer an der Aufklärung interessierten politischen Theorie sind und bleiben müssen.“³⁰⁶ So lange Menschen als Einzelne oder in ihrer Ganzheit als *demos* der grundlegende Bezug einer politischen Theorie legitimer Gestaltung sind, sind auch die Vorstellungen und Ziele, die sie sich zur Motivation ihres Handelns als Einzelne und in der Gemeinschaft machen, relevant für die Theorie und die Ausgestaltung der miteinander gelebten Praxis; sowohl die der Einzelnen wie die gemeinsamen, die anhand bestimmter Debatten, Symbole und Begriffe prozessiert, also untereinander rückgemeldet werden.

Es bedarf also der Konstruktion einer Gemeinschaft, die diese Größen auch abzubilden in der Lage ist; und einer politischen Theorie, die sich mit diesen Fragen beschäftigt. Greven setzt sich mit dem Argument des Soziologen Armin Nassehi auseinander, das letztlich die Unmöglichkeit der gemeinsamen Gestaltung gerade in der durch das Denken der Aufklärung strukturierten modernen Gesellschaft behauptet: „das Differenzierungsschema der modernen Gesellschaft [trenne] kognitive Räume, epistemische Differenzen (...) Das Eigentümliche der gesellschaftlichen Moderne ist ja gerade ihre Mehrfachcodierung.“³⁰⁷ Dies würde in der Folge bedeuten, dass aufgrund kognitiver und epistemischer Unterschiede in der Formulierung von Fragen und der Betrachtung von zu entscheidenden Gegenständen keine gemeinsamen politischen Entscheidungen getroffen werden könnten, so Nassehi: in seiner Radikalität verneint das Argument jegliche Möglichkeit peer group-übergreifender Gemeinsamkeit. Es bedeutet auch den Verzicht auf gemeinsame gezielte Gestaltung und damit eine Absage an die Idee demokratischer Souveränität. Schon allein deshalb ist genau zu prüfen, ob dem Argument in dieser Radikalität und Tragweite zugestimmt werden muss: Es entspricht nicht der Idee eines gemeinsamen politischen Imaginären, in dem gemeinsame Begriffe unterschiedlich gefüllt werden können. Nicht nur, um der

³⁰⁶ Greven (2009): Vorwort zur 2. Auflage, S. 18.

³⁰⁷ Armin Nassehi (2000): „Das Politische der politischen Gesellschaft“, in: Soziologische Revue 1/2000, S.132- 140, S. 135. Vgl. auch Armin Nassehi (2003): „Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft“, Frankfurt/M.. Auf die verschiedenen Öffentlichkeiten ist bereits eingegangen worden.

destruktiven Reichweite des Arguments ein aus Wunsch und Wünschbarem gespeistes „dennoch“, sondern weil die Möglichkeit der Verständigung im Bemühen darum angelegt ist, kann diesem Argument nicht das Prä eingeräumt werden. Greven bezeichnet Nassehis Argument als „wissenssoziologische Beobachterperspektive“, der er ebenfalls die Fähigkeit zur Gestaltung abspricht, indem er sagt, ihr Problem liege in der „Unfähigkeit mit der (...) Frage des auf gesamtgesellschaftlicher Ebene *nur* politisch erfolgreich anzudrohenden oder gar einzusetzenden Gewaltpotentials analytisch und theoretisch umzugehen.“³⁰⁸ Dieses bildet für Greven den Kern der übergreifenden Prägemöglichkeit der Entscheidungen des politischen Systems. Der These der „Unregierbarkeit“, die vor allem aus der Systemtheorie gespeist wird³⁰⁹, moderner politischer Gemeinschaften stellt Greven sich damit entgegen. Aus der Systemtheorie werde häufig ein Politikziel abgeleitet, dass die Erhaltung des Status quo bedeute. Er meint dazu: „Den ‚status quo‘ erhalten zu wollen, ist mittel- und langfristig eine Politikverzichtserklärung und zudem angesichts der dynamischen Prozesse gesellschaftlicher Entwicklung aussichtslos.“³¹⁰ Es sei zugleich auch eine nicht zutreffende und überhebliche technokratische Annahme, solche Dynamiken seien in ihrem Ergebnis vollständig steuerbar. Und doch können und wollen wir nicht auf Gestaltung verzichten, wie ich unterstelle. Es belegt den Befund der politischen Gesellschaften als selbst steuernde³¹¹, dass die tatsächliche Alternative darin bestehe, „ob Gesellschaften sich solchen Dynamiken – beispielsweise der Bevölkerungsentwicklung oder der Klimaveränderung – weitgehend blind überlassen und allenfalls deren Folgen zu reparieren versuchen oder aber ob sie politisch regulierend auf sie einzuwirken versuchen.“³¹² Das heißt auch, dass die wechselseitige Erzeugung der Ebenen in der politischen Gesellschaft stattfindet. Auch wenn Greven verneint, dass sich Entwicklung steuern lässt, lässt sie sich gemeinsam regulieren, z.B. durch Ziele. Auch die Entscheidung zur Nichtentscheidung bzw. Nichthandlung durch den Bereich der Politik belege den im Kern dezisionalen Charakter des gesellschaftlichen

³⁰⁸ Greven (2009): Vorwort zur 2. Auflage, S. 18.

³⁰⁹ Vgl. Nassehi (2000).

³¹⁰ Greven (2009): Vorwort zur 2. Auflage, S. 19.

³¹¹ Vgl. „autonome Gesellschaft“ in II. dieser Arbeit.

³¹² Ibid.

Fundaments, des Sediments, den ich so verstehe, dass alles potentiell politisierbar, also gemeinsamer Entscheidung zugänglich ist. Was in Rede kommt, ist immer schon politisiert, weil es potentiell miteinander geregelt werden könnte. Einen solchen Handlungsverzicht, also die Entscheidung nicht zu entscheiden, unterstütze jene „wissenssoziologische Beobachterperspektive“³¹³ auch deshalb, weil „durch die analytische Externalisierung der materiellen Basis, der gesellschaftlichen Praxis in Gestalt eingreifenden Handelns, letztlich der individuellen und kollektiven Akteure als verantwortungsfähigen Wesen“³¹⁴ der Systemtheorie das Gemeinsame in der Gesellschaft ebenso verloren gehe wie die Möglichkeit der Abweichung von schon stabilisierten Routinen. Nimmt man neben den epistemischen und kognitiven Differenzen die materielle Basis dieser Ideen in den Blick, lässt sich die allgemeine Betroffenheit von Fragen sehr schnell viel unmittelbarer nachvollziehen. Das kann nicht heißen, dass epistemische und kognitive Aspekte eingeebnet oder als bedeutungslos behandelt werden sollen, mit ihnen spielen aber auch die materiellen eine wichtige Rolle. Hier kann und muss es kein Entweder-Oder der Zugänge geben, eine wirklichkeitswissenschaftlich orientierte Theorie gewinnt durch die Wahrnehmung der wechselseitigen Verschränkung dieser beiden Aspekte der Konstitution von Wirklichkeit und Wirklichkeitswahrnehmung, die ich in dieser Schrift im Begriff des Imaginären bündele.

Eine Theorie, die so den Handlungsverzicht präfiguriert, kann abgeleitet ebenso ein Grund für das Unterlassungsverhalten der Bürger*innen sein. Der Verzicht auf die gemeinsame Bildung von Handlungsoptionen auf der Basis geteilter Vorstellungen ist für Greven keine Möglichkeit, trotz der Pluralisierung in der politischen Gesellschaft und der Schwierigkeiten der Ausbildung gemeinsamer ethischer Einschätzungen, die das bedeutet. Es ist zu sehen, dass die Gemeinschaft in ihrer demokratischen Verfasstheit die Rechte der Einzelnen, inklusive ihrer Sprechposition, garantiert. Diese Grundierung in der Person beschrieb ja auch Armin Nassehi. Wer diese Rechte als Ausgangspunkt

³¹³ Greven (2009): S.18.

³¹⁴ Greven (2009): S.19.

persönlichen und kollektiven Handelns nicht aufgeben möchte³¹⁵, muss der Ausprägung einer funktionsfähigen und bindekräftigen demokratischen Gemeinschaft einen hohen Stellenwert beimessen. Daraus lässt sich ableiten, dass Voraussetzung des Gelingens von Demokratie, in der die Reichweite der Entscheidungen der Teilnahme an den Entscheidungen entspricht, die Herstellung eines Zugangs ist insofern als dass die Bürger*innen die politische Gemeinschaft als durch sie gestaltbar erleben und dies sowohl eine Aufgabe der praktischen Politik als auch der Politikwissenschaft ist, wenn wir dem Unterlassungsverhalten begegnen wollen. Mit der Theorie der Selbstorganisation wird es möglich, die radikale Selbsterzeugung im Sinne der autonomen Gesellschaft, die der politischen Gesellschaft bei Greven entspricht, zu denken.

IV. (De-)Mobilisierungen und (Re-)Politisierungen

Die seit einigen Jahren anhand eines Trends zu Unterlassungsverhalten zunehmende Abwesenheit des Souveräns in politischen Handlungen ist vor allem anhand des fallenden Interesse an öffentlichen Fragen bzw. der Schwierigkeit, diese in einer übergreifenden Öffentlichkeit zu diskutieren sowie sinkender Beteiligung an Wahlen zu beobachten. Das bedeutet, dass die Bürgerinnen und Bürger „zunehmend darauf [verzichten], sich an der Einheitsvorstellung ihrer politischen Ordnung zu orientieren.“³¹⁶ Welche Gründe dies haben kann und welche daraus resultierenden Möglichkeiten es gibt, diesem Trend zu begegnen, soll im vorliegenden Kapitel gezeigt werden: mit dem in II. gefundenen Ziel, Möglichkeiten aufzuzeigen, der Forderung zu entsprechen, dass die Reichweite des Entscheidens, die Betroffenheit, der Teilnahme am Entscheiden, entspricht und es zu einer integrierten politischen Gemeinschaft kommt.

³¹⁵ Vgl. die Ausführungen zur Relevanz der Selbstregierung der Personen in II.1.

³¹⁶ Brodocz (2015): S. 33.

1. Entdemokratisierung der Demokratie: Crouch und der Rückzug des Öffentlichen

Crouchs Ausgangsthese besteht darin, dass die Demokratie sich in einer paradoxen Lage befindet, nämlich einerseits formell gesehen auf dem Höhepunkt ihrer Ausbreitung über den Globus, sie de facto aber zunehmend geschwächt werde. Laut Colin Crouch sind wir in einem parabelförmigen Verlauf der Geschichte der Demokratie im Stadium der Postdemokratie angekommen.³¹⁷ Dies habe mehrere Gründe. Zum einen sei gemeinschaftlich Relevantes in privatwirtschaftliche Regulationsmechanismen überführt worden und die im gemeinsamen Entscheidungsfeld verbleibenden politischen Entscheidungen seien zunehmend von privatwirtschaftlicher Einflussnahme durchzogen.³¹⁸ Seinem Argument inhärent ist eine Kritik daran, dass das gemeinschaftlich Relevante nicht gemeinsam entschieden wird, wenn es in marktwirtschaftliche Regelungszusammenhänge überführt wird. Aufgrund dieser Kritik kann Crouch als ein Vertreter einer egalitären Demokratie angesehen werden, da er den ungleichmäßigen Zugang zu Entscheidungsmacht kritisiert. Teil seiner Kritik ist auch, dass in den Gesellschaften des Nordwestens ein Changieren der Parteien um eine vermeintliche, immer konstruierte³¹⁹ gesellschaftliche und programmatische Mitte eingesetzt habe, das grundlegende Auseinandersetzungen und Unterscheidbarkeit ersetze. Kontingenz kann nicht bearbeitet, also keine Gewissheit hergestellt werden.

Auch wenn die Verfahren zur Bearbeitung der Kontingenz auf Ebene der Politik weiterhin formal intakt bleiben³²⁰, vollziehen sich auf Ebene des Politischen – also im Bezug auf die Aufgaben- und Legitimitätsvorstellungen, wie ich es verstehe, im Hinblick auf Politik - die Umformungen einer postdemokratischen Tendenz. Das bezieht sich auf die Wirksamkeit der zentralen, die demokratische Ordnung konstituierenden³²¹ Motive:

³¹⁷ Colin Crouch (2008a): „Postdemokratie“, Frankfurt/ M.

³¹⁸ Vgl. Ibid.

³¹⁹ Michael Hüther (2012): „Wer ist die gesellschaftliche Mitte? Mythen und Fakten“, Statement, veröffentlicht in: <https://www.iwkoeln.de/presse/presseveranstaltungen/beitrag/pressekonferenz-wer-ist-die-gesellschaftliche-mitte-89499>, Stand: 31.3.2017. Hinzuzufügen ist, dass eine vertikale Metaphorik in der Beschreibung der Gesellschaft von vornherein Ungleichheit fördert.

³²⁰ Vgl. Crouch (2008a): S. 33.

³²¹ Entsprechend dem Ansatz der Selbstorganisation werden Ideen hier als System erzeugend beschrieben. Denen zur Legitimität des Systems kommt dabei ein besonders hoher Stellenwert zu.

vor allem den gleichen Zugang aller zur gemeinsamen Entscheidung betreffend. Aussagen zu den Eigenschaften des Politischen, wie etwa Lefort, nimmt Crouch nicht spezifisch vor, sind seiner Argumentation aber, so meine These, implizit und von einem egalitären Gestus geprägt.

Für Crouch ist die entscheidende Veränderung die, die sich auf Ebene des Politischen, wie wir sie mit Greven verstehen, vollzieht, indem – bei formalem Intaktbleiben der Verfahren – die Einflussmöglichkeiten der Mehrheit der Bevölkerung zunehmend minimiert werden.³²² Für Crouch ist die Ebene des Politischen eine grundlegend gestaltbare, die durch unterschiedliches Verhalten geprägt werden kann. Es ist sozialer Strukturbildung zugänglich bzw. wird von ihr hervorgebracht.

Den Verfall des Stellenwertes demokratischer Entscheidung, der aus der Überführung in privatwirtschaftliche Regelungskreisläufe resultiert, führt er im Kern auf folgende Prozesse zurück: die Entscheidungseliten in Regierungen und Unternehmen verschmelzen ellipsenartig³²³, indem es zu Mitarbeiteraustauschen von Unternehmen z.B. mit den Ministerien kommt, Beratertätigkeiten für Politiker*innen in dieser Weise ausgestaltet werden oder unmittelbar von den Unternehmen Einfluss auf Regierungshandeln genommen wird. Deswegen vernachlässigten die Parteiführungen, die an Regierungshandeln beteiligt seien, in ihrer Ausrichtung den Anschluss an die Parteibasen. Zudem würden die Parteien aufgrund eines generell sinkenden Organisationsgrades in den klassischen politischen Organisationen zunehmend ihre Verankerung in der Bevölkerung verlieren. Da die Parteibasis zunehmend weniger an der programmatischen Ausrichtung der Partei beteiligt sei, könne der o.g. Entwicklung der Verschmelzung mit wirtschaftlichen Akteur*innen keine Korrektur widerfahren. Zudem führe die zunehmende Personalisierung in der Politik dazu, dass Parteiprogramme weniger eine Rolle spielten und die „Vermarktung“ der Politik zunehme.³²⁴ Staaten würden zunehmend wie Unternehmen geführt. Crouch zufolge ist der öffentliche Dienst im postdemokratischen Zeitalter angekommen.³²⁵ Das läuft so ab,

³²² Vgl. Crouch (2008a): S. 13.

³²³ Vgl. Crouch (2008a): S. 30ff.

³²⁴ Vgl. Crouch (2008a): S. 38f.

³²⁵ Crouch (2008a): S. 129.

dass demokratische Prozesse als Input von Verwaltungshandeln gegenüber einem Ergebnis-, outputorientierten Verwaltungshandeln in den Hintergrund treten (New Public Management). Besonders auch durch den Stellenwert von Parteienspenden und Wahlkampfunterstützungen, deren Ursache der „Geldhunger“³²⁶ der postdemokratischen Parteien im Hinblick auf Wahlkämpfe wäre, sieht Crouch ein egalitäres Demokratiemodell gefährdet, da diese maßgeblich zur Reproduktion von Ungleichheit beitragen.³²⁷

Diese Entwicklung hat zur Folge, dass im öffentlichen Entscheidungsrahmen zunehmend weniger diskutiert wird, was für die Bevölkerung als die gemeinsame Lebensgrundlage prägend relevant ist, auch deshalb, weil gerade das Agenda-Setting für die von Marketingstrategien bestimmte Politik besonderen Stellenwert einnimmt.³²⁸ So beschreibt er die Spannung, in der sich Bürger*innen heute finden, wie folgt: „They want to be fully committed to the values of the polis and to their personal responsibilities as a citizen. But they see elections slavishly imitating sales campaigns for goods and services, parties as little more than vehicles for the projections of their leaders' personalities, political communication as attempts at controlling and limiting the arena of free debate and sanitising all real conflict.“³²⁹ Crouch sieht politische Eliten als „self-referential, manipulative and controlling in its relations to ordinary citizens, and seriously responsive only to business elites.“³³⁰ Er ist dennoch der Auffassung, dass es wichtig ist, an „mainstream politics“ teilzunehmen: Bürger*innen, so schlägt er vor, möchten sich an die Institutionen wenden und an ihren Verfahren teilnehmen und gleichzeitig „ihre Autonomie“ erhalten, ihre Pflicht nicht durch die Teilnahme an Verfahren als erfüllt ansehen, sondern vielmehr Einfluss auf die politische Agenda selbst nehmen.³³¹ Dabei entwickelt Crouch selbst einen Vorschlag, wie der

³²⁶ Crouch (2008a).

³²⁷ Vgl. Crouch (2008a): S. 27f.

³²⁸ Vgl. Crouch (2008a): S. 24 und Colin Crouch (2008b): „Der Morgen danach. Warum wir bereits in der Postdemokratie leben“, in: „Kulturaustausch“ 58, S. 4- 7.

³²⁹ Colin Crouch (2001): „The Divine Comedy of Contemporary Citizenship“, in: „The Political Quarterly“ 72, S. 149-154, S. 150.

³³⁰ Crouch (2001): S. 151f.

³³¹ Vgl. Crouch (2001): S. 154.

postdemokratischen Tendenz begegnet werden soll. Wichtig ist, sich klar zu machen, dass auch mit Crouch eine Abkehr von der postdemokratischen Tendenz und Wirklichkeit nur durch eine Rückaneignung von Prozessen (Agenda-Setting, Abkehr von New Public Management) und Regelungsmaterien (durch ihre Rücküberführung in den öffentlichen Raum) geleistet werden kann. Zu einer Rückaneignung von Materialgütern wie z.B. ehemals von Stadtwerken betriebenen Anlagen zur Elektrizitätsproduktion sagt Crouch nichts, steht als Frage nach ihrer Notwendigkeit allerdings auch im Raum.

Ein herausragender Grund für das oben genannte Ausbleiben öffentlicher Debatten und öffentlichen Entscheidens liegt mit Crouch darin, dass die Regelungsmaterien gar nicht mehr im politischen System entschieden werden, sondern privatwirtschaftlichen Regelungskreislaufen und deren Rationalität übergeben wurden.³³² So sei es dazu gekommen, dass „vom Neoliberalismus beeinflusste Regierungen vielerorts versucht haben, klassische staatliche Aufgaben nach dem Vorbild privatwirtschaftlicher Unternehmen erbringen zu lassen bzw. sie sogar ganz in den privaten Sektor abzutreten.“³³³ Er konstatiert einen grundlegenden Politikwechsel. „Der Sieg des Neoliberalismus machte Schluss mit dem Abbau sozialer und ökonomischer Unterschiede, der wachsenden Unterstützung der sozial Schwachen und der Privilegierung gemeinschaftlicher Interessen, wie sie mehr als 30 Jahre lang, in vielen wenngleich nicht in allen Industrieländern mit den Mitteln des demokratischen Nationalstaats betrieben worden waren.“³³⁴ Dabei sei Ausschlag gebend, dass die Regierungen das staatliche Handeln nicht einfach an den Markt angepasst hätten, sondern selbst das Agieren wie ein Großunternehmen übernommen hätten. Etwa bei der Hochschulreform oder dem Umbau der Institutionen zur Ausreichung der Daseinsvorsorge ist aus meiner Sicht eine vergleichbare Tendenz zu beobachten. Es liegt nahe, dass eine so ausgerichtete Struktur andere Ziele verfolgt und andere Prämissen verwirklicht, als ein auf Ausgleich und Teilhabe orientiertes Gemeinwesen, oder, am

³³² Vgl. Crouch (2008a): S. 34.

³³³ Colin Crouch (2013): „Jenseits des Neoliberalismus. Ein Plädoyer für soziale Gerechtigkeit“, Wien, S. 109.

³³⁴ Crouch (2013): S. 225.

Beispiel der Hochschulen, als Grundlagenforschung und -bildung und Hochschulautonomie.

Mit dem Abbau des Wohlfahrtsstaates³³⁵ werden vormals öffentliche Aufgaben in privatwirtschaftliche Regelungskreisläufe überführt, siehe etwa die Altersvorsorge oder das Bildungswesen. Dabei wachse der Einfluss von Unternehmen auf die inhaltliche Ausgestaltung von Gesellschaft da, wo sich Regierungen aus der Finanzierung etwa von Forschung oder sogar dem Erhalt sozialer und künstlerischer Einrichtungen zurück ziehen.³³⁶ Crouch sieht diese Entwicklung als hoch problematisch an. Es sei „zum Beispiel sonnenklar, dass große Probleme entstehen, wenn Pharmaunternehmen zu den wichtigsten Financiers der medizinischen Forschung werden (...).“³³⁷

Aus meiner Sicht besteht eine Verbindung zwischen den Unterlassungspraktiken des Souveräns und dem Maße, wie Politik durch den Rückzug aus den Regelungsbereichen für ihre eigene Irrelevanz sorgt. In der Terminologie Downs' könnte man das auch so beschreiben, dass das Nutzeneinkommen aus staatlicher Tätigkeit aller Bürgerinnen und Bürger sinkt³³⁸, unabhängig davon, ob sie für Opposition oder Regierung votieren, sodass es in der Folge zu einer mangelnden Mobilisierung zu Wahlhandlungen kommt.³³⁹ Die Verringerung des Stellenwertes der egalitären Elemente in der demokratischen Gesellschaftsordnung sowohl auf Ebene der Teilhabe an der Entscheidungsmacht (Einwirken auf Regierungshandeln) als auch am gesellschaftlichen Wohlstand (Ergebnis der Einwirkung) bringt eine sich selbst verstärkende Spirale an Unterlassungsverhalten hervor.

Crouch argumentiert, dass die Macht begrenzende Funktion, die sowohl den egalitären Institutionen der Demokratie übertragen als auch dem Markt zugeschrieben wird, unter den Bedingungen der Postdemokratie nicht mehr funktioniert: der Staat habe sich auf Seite der Großunternehmen gestellt, diese dominierten den Markt. So könne es eben

³³⁵ Vgl. Crouch (2008a): S. 34.

³³⁶ Vgl. Crouch (2008a): S. 61ff.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Downs (1968): S. 37f.

³³⁹ Zur problematischen Idee des*der rationalen Wählenden vgl. Volker Täube (2002): „Die paradoxe Figur des ‚rationalen Wählers‘“, Berlin.

nicht zum Ausgleich kommen, der die Aufgabe beider Regelungssysteme in ihrem Selbstanspruch sei.³⁴⁰ Ihre Aufgabe sei, dafür zu sorgen, dass „das Handeln der Mächtigen das Gemeinwohl fördere.“³⁴¹ Als eine Konsequenz sieht Crouch die Notwendigkeit, die Debatten über und die Umsetzung des Gemeinwohls weniger den staatlich orientierten Verfahren zur Herstellung von Egalität und dem Markt zu überlassen, und die Chance in zivilgesellschaftlichem Engagement, das auf alle Sphären – Staat, Markt und Unternehmen – Einfluss nehmen könne.³⁴² Als Einfluss verstehe ich Ziel gerichtetes und Ziel erfüllendes Einwirken. Crouch sieht diese Möglichkeiten durchaus optimistisch als gegeben an, wenngleich auch ihre Kanäle ins politische System „verstopfen“ könnten, etwa aus den genannten Gründen. Crouch weist zudem darauf hin, dass in den Gesellschaften keine Auseinandersetzung über reale, weit gehende Politikalternativen statt finde:³⁴³ das sei etwa daran zu sehen, dass heute „alle Neoliberalen“ wären.³⁴⁴

Als Teil der postdemokratischen Tendenz in den Gesellschaften beschreibt es Crouch, dass die Politik „immer argwöhnischer betrachtet (...) und gleichzeitig nach strengeren Regeln [gerufen werde] (...), um diese zu kontrollieren.“³⁴⁵ Dabei beschränkt sich dieser Ruf nicht auf die Beschränkung des Einflusses der Regierung, sondern bezieht sich auf „die Politik“ im Allgemeinen. Aus meiner Sicht ist eine solche Entwicklung zu verstehen als eine negative Haltung, eine Abwehrhaltung gegenüber „der Politik“, die daraus resultiert, dass Bürger*innen sich nicht mehr als potentiell wirksam Handelnde erleben. Das entstandene Misstrauen, das sich in der Abwehrhaltung ausdrückt, geht in meinen Augen gerade auch auf den selbst herbei geführten Verlust des Stellenwertes der Politik als Regulationsinstanz, durch die Verringerung egalitärer Elemente und dem Verzicht auf öffentliches Entscheiden in den gemeinsamen Belangen (außer zu privatisieren) zurück, auf den dann – negativ, abwehrend – geantwortet wird. Crouch zufolge geht dieses Phänomen, neben dem oben Genannten auch damit einher, dass eine

³⁴⁰ Vgl. Crouch (2013): S. 204.

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Vgl. Crouch (2013): S. 211ff.

³⁴³ Colin Crouch (2010): S. 114.

³⁴⁴ Colin Crouch (2013): S. 43f.

³⁴⁵ Crouch, (2008a): S. 35.

Personalisierung der Politik bei gleichzeitiger Entsubstanzialisierung der Programmatik geschehe.³⁴⁶ Es ist aus meiner Sicht anzumerken, dass Führungspersönlichkeiten schon immer eine herausragende Rolle gespielt haben, etwa in der alten Bundesrepublik, jedoch jeweils verknüpft mit einer starken Programmatik.

Die beschriebene Entwicklung sieht Crouch nicht als postpolitisch, wie die später ausführlicher zu diskutierende Theorie von Ch. Mouffe, sondern als postdemokratisch. Somit gibt es einen Trend zur mindestens qualitativen Verringerung des Stellenwertes des öffentlichen Entscheidens, das marktförmig umgebaut wurde und damit an demokratischen Elementen verloren hat, einerseits durch die Verengung der Teilhabe an den Entscheidungen und weil ohnehin nicht das zur Entscheidung steht, was für die Gemeinschaft wichtig ist. Um die Teilhabe und damit die Kohärenz als Gemeinschaft, denn Teilhabe ist bei Repressionsfreiheit grundsätzlich immer verbindend, und die Legitimität der Entscheidungen zu stärken, ist es aber von Bedeutung, dem gemeinsamen Entscheiden durch politisches Handeln die Regelungsmaterien zuzuführen, die für sie relevant sind: Wohnen, Energie, Bildung etc.. Aus Crouchs Diagnose lassen sich gleichsam Maßnahmen ableiten, die zu einer Umkehrung des Effekts und damit Stärkung des Politischen, wie ich es verstehe als die Menge der Vorstellungen von der Politik, also das instituierte und instituierende Imaginäre, dessen Stärkung mit einer gestärkten Teilhabe an ihm gleichzusetzen ist: was erfüllt wäre, wenn die Bürger*innen durch Mitwirkung Anteil am Politischen, also an den aufs Handeln bezogenen Vorstellungen haben, und so zur Vitalisierung der demokratischen politischen Gemeinschaft beitragen können: zu erreichen wäre die Rückführung der Entscheidungsmaterien in die gemeinsamen Verfahren, die egalitär organisiert sind.

So liegt ein Schlüssel in der Stärkung egalitärer Prinzipien sowohl in der Teilhabe an politischer Entscheidung als auch an der Wohlfahrt der Gemeinschaft. Ersteres betreffend verweist Crouch auf die Wirksamkeit von Regelungen, die die Transparenz von Parteispenden regeln, die Werbezeit vor Wahlen in den Massenmedien quotieren oder die Wahlkampfausgaben begrenzen.³⁴⁷ Hinzu könnte auch, mit der Erfahrung über

³⁴⁶ Crouch (2008a): S. 33, 41.

³⁴⁷ Vgl. Crouch (2008a): S. 27.

die Diskussion über Vortragshonorare von Spitzenpolitiker*innen und vor dem Hintergrund der Diagnose der ellipsenartigen Verschmelzung, eine Regelung zur Begrenzung oder zeitlichen Reglementierung des Übergangs zwischen Staatsaufgaben und Wahrnehmung von Aufgaben in Unternehmen, in beide Richtungen, kommen. Auch eine Organisationsreform bzw. kritische Debatte der Entscheidungsstrukturen in Parteien kann zur Begrenzung der von Crouch beschriebenen postdemokratischen Tendenzen beitragen. . Crouchs Vorschläge sind eher als restaurierend als innovativ zu sehen und dabei in einem Mosaik möglicher und nötiger Maßnahmen zur Wirkung wider das Unterlassungsverhalten der Bürger*innen nicht weniger nötig.

Vor allem kommt es ihm darauf an, und das ist eine Chance, über die Restauration hinaus zu gehen, in den Institutionen des politischen Entscheidens und ihrer Ausführung wieder etwas anderes zu sehen, anderen Rationalitäten verpflichtet, als Unternehmen es tun und auf diese Weise zum einen überhaupt ausgelagerte Aufgabenbereiche wieder ins politische System zurück zu holen, da in ihnen eine Relevanz gesehen wird, der nicht marktförmig entsprochen werden kann³⁴⁸, und zum anderen dadurch die Chance zurück zu gewinnen, aufgrund gemeinsam diskutierter Grundsätze programmatische Ausrichtungen, darunter auch Maßnahmen der Regulierung der Wohlstandsverteilung gemeinsam vorzunehmen, die dem Trend der Verschärfung wirtschaftlicher Unterschiede entgegen wirken. Denn laut einer Studie ist die Wahlbeteiligung auch abhängig vom sozioökonomischen Status: Benachteiligte gehen prozentual weniger zur Wahl.³⁴⁹ Daraus leitet sich ab, dass es im Interesse einer integrierten politischen Gemeinschaft ihre Aufgabe ist, für Wohlfahrt für alle zu sorgen.

Crouch ist der Auffassung, dass „angesichts der Fragmentierung gesellschaftlicher Normen (...) sich moralische Werte heute nur noch durch Diskurse und Debatten bestimmen [lassen].“³⁵⁰ Sie zu führen und sich auf Kollektivität einzulassen, statt einer

³⁴⁸ Michael J. Sandel (2012): „Was man für Geld nicht kaufen kann: Die moralischen Grenzen des Marktes“, Berlin.

³⁴⁹ Armin Schäfer/ Robert Vehrkamp/ Jérémie Felix Gagné (2015): „Prekäre Wahlen. Milieus und soziale Selektivität bei der Bundestagswahl 2013“, veröffentlicht in:
<http://www.wahlbeteiligung2013.de/fileadmin/Inhalte/Studien/Wahlbeteiligung-2013-Studie.pdf>, Stand: 25.8.2017.

³⁵⁰ Crouch (2013): S.247.

neoliberalen Theorie der Vereinzelung und Individualisierung zu folgen, die ihre eigene Bedingtheit in Kollektivität ignoriert, sei die Herausforderung. Auch Crouch betont die Notwendigkeit des Ausbaus kollektiver und öffentlicher Güter. Aus seiner Sicht bedarf es einer produktiven Spannung zwischen den Kräften von Staat, Unternehmen, Zivilgesellschaft und Markt (wobei mir der Stellenwert einer Extranennung des Marktes neben den Unternehmen in diesem Quartett nicht offensichtlich wird), um die Gesellschaft zu gestalten. Aus meiner Sicht spielen die drei gerade auch bei der Verantwortung für gemeinsame Güter eine Rolle, in dem durch je verschiedene Eigentumsformen die Verantwortung der öffentlichen Hand, von Unternehmen und von Bürgerinnen und Bürgern in Assoziationen und persönlich übernommen wird. Produktionsdemokratie, die vom gleichen Anspruch auf die gemeinsamen Ressourcen ausginge, braucht in der Form keinen Markt. So kann es zu einer in verschiedenen Formen umgesetzten gemeinsamen Ausgestaltung des gemeinsamen Wohlstandes – zum Beispiel beim Wohnen, der Energieversorgung, Telekommunikation und anderem – kommen. Die neuen Eigentumsformen zum Beispiel beim Wohnen in Eigentümergemeinschaften, die heute häufiger werden, sind ein Hinweis auf solche Entwicklungen in der Zivilgesellschaft. Staatliches Handeln muss sich Regelungsbereiche, wie etwa in der Grundversorgung mit Wasser und Energie und Wohnpolitik, erst wieder erschließen: es ist der nahe liegende Weg.

Crouchs Analyse, woraus sich Demobilisierungen ergeben, setzt auf der Ebene des Einzelstaates an: einzelstaatliche Regierungen sind nach seiner Auffassung nicht mehr im Stande, global agierenden Unternehmen Rahmen zu setzen, weil diese sonst abwandern. Ein Ansatz für Repolitisierung besteht in der Konsequenz darin, ein Schritt, den Crouch nicht macht, autoritative Strukturen über die einzelstaatliche Ebene hinaus zu denken und so zu einer demokratischen Wiederaneignung des Öffentlichen zu kommen. Das wird in V. ausführlicher Thema sein.

2. Zur Entpolitisierung der Politik bei Chantal Mouffe: wider die agonale Demokratie

Chantal Mouffe geht wie Greven von grundlegendem gesellschaftlichem Pluralismus aus.³⁵¹ Sie betont in ihrem Konzept der agonalen Demokratie, in der die Freund-Feind-Unterscheidung Carl Schmitts agonal gewendet wird, die emotionale Seite der Gemeinschaftsbildung. Werden Menschen als Gesellschaft, Staaten bildend beschrieben, kommt der Emotionalität dabei auch eine besondere Rolle zu: sie wird als Ausschlag gebend beschrieben, um zielorientiert wirken zu können und die Umwelt entsprechend erfassen zu können³⁵². Mouffe geht davon aus, dass in der Demokratie die Freund/Feind-Unterscheidung in einem „konfliktualen Konsens“ als „legitime Gegnerschaft“ gewendet wird.³⁵³ So sei es möglich, eine politische Gesellschaft zu erhalten, die der Grundstruktur ihres Begriffs des Politischen entspricht.

Der Grund des Pluralismus bei Laclau und Mouffe liegt darin, dass keine Person eine epistemisch privilegierte Position im Zugang zum Ort der Gründung der Gesellschaft hat oder irgendwie anders beanspruchen kann, über die zu verfügen. Gesellschaft gründet sich bei Laclau und Mouffe als unmögliche im Vollzug.³⁵⁴ Ich schlage einen anderen Mechanismus vor, der als Folie der Selbstbeobachtung eine entsprechende gesellschaftliche Praxis zu etablieren vermag: in der Konsensdemokratie ist der Agon ohnehin entkräftet, da die Wirkrichtung der Debatten nicht mehr ausschließlich ist, andere von den eigenen Vorstellungen zu überzeugen oder diese durch geschicktes Ränkespiel zu verwirklichen, es geht vielmehr von Anfang an darum, den*die andere*n in seiner*ihrer unaufhebbaren Anderheit mit seinen*ihren Vorschlägen zu berücksichtigen. Wenn wir als Grund der Gesellschaft und der Gemeinschaft keine Essenz, keinen überhistorischen oder historischen Automatismus annehmen, sondern

³⁵¹ Chantal Mouffe (2013): „Das demokratische Paradox“, Wien, S. 73.

³⁵² Achim Stephan (2009): „Homo Sapiens- The emotional animal“, in: Birgitt Röttger-Rössler/ Hans J. Markowitsch (Hg.): „Emotions as biocultural processes“, S.11-22, S. 16f, Mouffe (2013), dem Paradox, S. 126f. und Urs Stäheli (2007): „Von der Herde zur Horde. Zum Verhältnis von Affekt- und Hegemoniepolitik“, in: Martin Nonhoff (Hg.): „Diskurs/ radikale Demokratie/ Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“, Bielefeld, S. 123- 138, S. 130f.

³⁵³ Vgl. Chantal Mouffe (2007): „Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion“, Frankfurt/ Main, S. 69.

³⁵⁴ Marchart (2013): S. 329.

gemeinsam gesetzte Ziele zu erreichen, die im Konsensverfahren ebenso wie die Maßnahmen zu ihrer Erreichung ermittelt werden, erhalten wir eine wesentlich fluidere und gleichzeitig Kohärenz ermöglichende Vorstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft. Ich setze beide in eines, weil, wenn ohnehin politisches Entscheiden die einzige Möglichkeit ist, die Gesellschaft zu verbinden und wir von der globalen politischen Gemeinschaft ausgehen, die verfasste politische Gemeinschaft und die Gesellschaft als Totalität, als Effekt der politischen Gemeinschaft, global in eins fallen.

Für Mouffe ist das Politische konstitutiv gekennzeichnet durch den antagonistischen Gegensatz. Für sie ist das Politische in seiner Grundstruktur nicht kontingent, es ist immer antagonistisch. Es drückt sich laut Mouffe in einer Unterscheidung „Wir/sie“ aus. Das ist identitäres Vorstellen, schreibt das identitäre Vorstellen fort, denn auch wenn die Identität nur als vorläufige, instabile angesehen wird, etablieren auch die Poststrukturalist*innen sie doch; dem ist schon grundlegend zu widersprechen, weil Identität, philosophisch verstanden als Ununterscheidbarkeit³⁵⁵, sowieso nicht auftritt: in Raum und Zeit ist alles geschieden, gibt es keine Identität. Selbst wenn sich zwei auf dieselbe Idee beziehen, haben sie im persönlichen Imaginären nie dieselbe Vorstellung davon. Darum ist Identität als Konzept grundlegend zu verwerfen und durch die Idee des durch Teile zusammen gesetzten Ganzen zu ersetzen.³⁵⁶

Auf der Ebene der Politik solle sich der von Mouffe angenommene Gegensatz ihrer Auffassung nach in Gegnerschaft zwischen hegemonialen Entwürfen ausdrücken, nicht in einer Auseinandersetzung zwischen „wahr und falsch“. Sie spricht sich damit für einen bewussten Verzicht auf die Ganzheit aus, wenn auch nicht auf universalisierende Elemente in der politischen Auseinandersetzung. Dabei ist es auch möglich, Pluralismus und Ganzheit zu erleben und zu konzeptionalisieren und damit für das gemeinsame Leben zu programmieren. Das wird möglich, wenn wir den Personen ihre je eigene Wahrheit als Teil einer gemeinsamen zugestehen. Das ist eben eine andere Vorstellung

³⁵⁵ Ulrich Wille: „Identität“, Online-Wörterbuch der Philosophie, veröffentlicht in: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwbpphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwbpphilosophie_main%5Bentry%5D=425&cHash=a373aa7abde8ab93b45080dffd90ca8d, Stand: 25.8.2017.

³⁵⁶ Vgl. II.

als die gängige zeitgenössische, darnach Menschen mittels der Vernunft Anteil an derselben Wahrheit haben können. Mouffes Vorwurf an die vorherrschende liberal geprägte Auffassung von Politik und politischer Philosophie ist, dass diese die politische Dimension des Antagonismus ausblendet, im Namen eines rationalen Universalismus, und dadurch auf Ebene der Politik Kontingenz bestreite und moralische Debatten an die Stelle von politischen setze.³⁵⁷ Eine Folge dieser „Verdrängung“ der politischen Dimension der Politik ist für Mouffe das Erstarken rechtspopulistischer Tendenzen in der Bevölkerung und der Unterstützung dieser Parteien, da diese Kräfte deutlich mit der Wir-Sie-Unterscheidung arbeiteten.³⁵⁸ Auch Demobilisierung beschreibt sie als einen möglichen Effekt.³⁵⁹ Im Interesse dieser Schrift kommt dem Argument eine besondere Bedeutung zu. Nach Mouffe werden die Interessen und Leidenschaften von (nicht verfassten, eben nicht organisierten) Gruppen in der Gesellschaft politisch nicht repräsentiert.

Die kollektiven Identitäten trügen laut Mouffe zur Mobilisierung bei, weil nur die diskursiven Selbstbilder, die die vorläufigen Identitäten sind, mit den Affekten verbunden wären.³⁶⁰ Gewissermaßen vollzieht sich die Mobilisierung laut Mouffe so, dass die Gefühle angesprochen werden, indem sich die Personen als Teil von etwas erleben. Aus meiner Sicht ist es dabei nicht nötig, vom Konflikt auszugehen: als Teil von etwas können sich die Personen auch erleben, wenn in der Politik auf das Gemeinsame orientiert wird: gerade so konstituiert sich Gemeinsamkeit und die Personen sind nicht nur vorläufig – mit den vorläufig konstituierten Identitäten – angesprochen und mobilisiert, sondern in ihren grundlegenden Wünschen angesprochen und berücksichtigt, wenn wir an die Stelle des Konflikts die Orientierung auf die Gemeinsamkeit setzen. Wenn ich davon spreche, auf die Gemeinsamkeit zu orientieren, geht es darum, den Blick nicht auf das Trennende, sondern auf das Gemeinsame, und dabei insbesondere auf die gemeinsamen Wünsche zu richten und aus der Gemeinsamkeit Gemeinschaftlichkeit entstehen zu lassen. Der poststrukturalistischen

³⁵⁷ Mouffe (2007): S. 12ff.

³⁵⁸ Mouffe, (2007): S. 87ff.

³⁵⁹ Mouffe, (2007): S. 14.

³⁶⁰ Mouffe (2007).

Argumentation zufolge gibt es die Gemeinsamkeit erst im Moment ihrer Konstituierung, und das immer nur in Abgrenzung, sie ist keinem sozialen Prozess vorgängig. Dem ist zum Teil zuzustimmen insofern, als dass erst durch die Aktualisierung im Sozialen, durch den Bezug auf etwas Gemeinsames Gemeinsamkeit erlebbar und damit konstituiert wird. Es ist aber nicht so, dass die Voraussetzungen dafür nicht schon immer gegeben wären. Dass wir uns etwa als auf einem Planeten Lebende als, erst wenn gemeinsame Verfahren zur Verfügung stehen, Gemeinschaft sehen, ist als Möglichkeit der Wirklichkeit immer angelegt. Es kommt darauf an, Gemeinsamkeiten zu aktualisieren, wenn wir nicht nur in der Abgrenzung voneinander leben wollen. Hierfür ist es nötig, die Selbstbeobachtungsfolie des Konflikts zu überwinden. Darauf komme ich im Folgenden noch einmal zu sprechen.

Mouffes Vorwurf an die bestehende Politik ist, dass sie reale Unterschiede an der Teilhabe verdecke. Insgesamt trüge eine Politik, die sich um „beste Lösungen“, „good governance“ und eine Demokratie „jenseits des Antagonismus“³⁶¹ und „jenseits von links und rechts“³⁶² bemühe, „zur Verschärfung des antagonistischen Potentials einer Gesellschaft bei, da die sich tatsächlich abbildenden Interessenunterschiede nicht repräsentiert würden und es so zu einer antagonistischen statt zu einer agonistischen Form der Auseinandersetzung kommt.“³⁶³ So ließe sich mit Mouffe die wachsende Zustimmung zu den antidemokratischen Parteien verstehen, denn Parteien, denen die gleiche Würde aller keine Grundlage ist, können wir nicht als demokratisch verstehen: insofern als dass, dadurch dass die demokratischen Parteien keine Auseinandersetzung zwischen hegemonialen Projekten voran treiben, es zu einer Verstärkung der antagonistischen Form der Auseinandersetzung kommt, bei der die Kombattanten sich nicht mehr wechselseitig als Gleiche ansehen. Allerdings entspräche eine solche Lesart einer grundlegenden Anerkennung des Konflikts als Grundlage des Sozialen. Ebenso ist es möglich, zu sehen, dass gerade die Kompetition, wenn sie von allen Beteiligten als Auseinandersetzungsform angenommen wird, dazu neigt, sich in immer schärferen

³⁶¹ Mouffe (2007): S. 8.

³⁶² Mouffe (2007): S. 13.

³⁶³ Mouffe (2007): S. 12.

Formen zu zeigen, dass quasi der Antagonismus immer zur Kooperation gehört, weil er in ihr möglich ist. Nur wenn wir die Gemeinsamkeit an Stelle des Konflikts setzen, können wir die Integration aller in Verfahren der wechselseitigen Anerkennung erreichen.

Das Politische bei Mouffe verstanden als immer bestehende Möglichkeit des Antagonismus bedeute auch das „Fehlen eines letzten Grundes (...) und die jede Ordnung durchziehende Dimension der Unentscheidbarkeit (...)“³⁶⁴ Darum sei jede gesellschaftliche Ordnung hegemonial, da sie auf der Basis der Kontingenz ihre Alternativen verdrängt. Mouffe unterscheidet unter Bezug auf Laclau zwischen dem Gesellschaftlichen und dem Politischen: das Gesellschaftliche beschreibt sie als „die Sphäre *sedimentierter* Verfahrensweisen, d.h. von Verfahrensweisen, die die ursprünglichen Akte ihrer kontingenten politischen Instituierung verhüllen und als selbstverständlich angesehen werden, als wären sie in sich selbst begründet. (...) es werden nie alle gesellschaftlichen Bindungen gleichzeitig in Frage gestellt. (...) In *diesem* Sinne kann sie [die gesellschaftliche Ordnung, Anmerkung J.B.] auch ‚politisch‘ genannt werden, da sie der Ausdruck bestimmter Machtverhältnisse ist.“³⁶⁵ Hier unterscheiden sich Grevens und Mouffes Begriffe des Politischen, da für sie das Politische das jeweils Politisierte, also das in der Wir/Sie-Unterscheidung Ausgedrückte, für ihn das Politisierbare, also das potentiell zu Entscheidende ist. Aus meiner Sicht besteht das Politische aus den Vorstellungen über die Politik, wie ich in III. ausführe, da so alle Ideen, die das gemeinsame Entscheiden berühren, in den Begriff einbezogen werden können. Der Pluralismus gründet also bei Mouffe in der Unentscheidbarkeit bezüglich des letzten Grundes. In der Tat setze ich diese Konstellation, wenn ich auf die Konsensdemokratie orientiere, anders: denn möglicherweise nicht der letzte Grund, wohl aber der erste, ist uns gemeinsam verfügbar, wenn wir ein Ziel, zum Beispiel das Wohlergehen aller, zum Ausgangspunkt, als Gründung nehmen. Indem ein Ziel das Element der Gründung wird, ist Pluralismus ebenso möglich wie Gemeinsamkeit, können wir Gleichheit in der Verschiedenheit verwirklichen.

³⁶⁴ Mouffe (2007): S. 25.

³⁶⁵ Mouffe (2007): S. 26f.

Mouffe richtet sich an keiner Stelle gegen die repräsentativen Entscheidungsstrukturen an sich, sie ist der Auffassung, dass „Entscheidung“ „das Feld der Politik charakterisiert“,³⁶⁶ sodass es als Teil ihrer Vorstellung agonaler Demokratie angesehen werden kann, Kontingenz und Irreduzibilität von Anschauungen durch Entscheidungen zu aktualisieren, also ein hegemoniales Projekt vor einem anderen in die Verwirklichung zu bringen. Auch Mouffe beschreibt, wie Greven, die Pluralisierung von Anschauungen und Lebensweisen als einen Ausgangspunkt ihrer Theorie. Daraus folgen aus ihrer Sicht auch Veränderungen im Bezug auf die politische Organisationsbildung, die nicht mehr an die klassischen Kategorien des Sozialen anschließen können. Als eine Strategie im Umgang mit dieser Entwicklung schlägt sie vor, „all jene in den verschiedensten gesellschaftlichen Bewegungen entstandenen demokratischen Bewegungen zu berücksichtigen, die mit dem Begriff der ‚Klasse‘ nicht fassbar sind.“³⁶⁷ Mouffe schlägt als eine politische Strategie im Angesicht dieser Lage die Bildung einer „Kette von Äquivalenzen“ vor, um eine „neue Hegemonie“ zu erreichen.³⁶⁸ Ein hegemoniales Projekt ist dadurch gekennzeichnet, dass es sich vorübergehend als alternativlos stabilisieren kann und von einem leeren Signifikanten, „die chronisch unterbestimmt durch ein fixes Signifikat sind und denen es gerade dadurch gelingt, einen ‚Knotenpunkt‘ für eine ‚imaginäre Einheit‘ des Diskurses zu liefern“,³⁶⁹ getragen ist. Dabei verweist sie auf die hegemoniale Dimension, die der formalen Demokratie angesichts der Rolle der Ökonomie bei der Gesellschaftsbildung zukommt: aus der Auseinandersetzung um die Entscheidung ist die Gegner*innenschaft abzuleiten.

Mouffe vertritt die Auffassung, Politik solle die Personen nach ihren Interessenlagen affektiv in Gruppenidentitäten ansprechen. Weitere Autoren setzen sich ebenfalls dafür ein, soziale Abläufe auch im Hinblick auf ihre emotionalen Konditionen hin zu

³⁶⁶ Mouffe (2013): S. 125.

³⁶⁷ Mouffe, (2007): S. 71.

³⁶⁸ Vgl. *ibid.*

³⁶⁹ Andreas Reckwitz (2009): „Ernesto Laclau. Diskurse, Hegemonien, Antagonismen“, veröffentlicht in: https://www.kuwi.europa-uni.de/de/lehrstuhl/vs/kulsoz/professurinhaber/buecher_artikel/reckwitz_2006e_.pdf, Stand: 1.4.2017, S. 9.

betrachten. Dass Personen affektiv, auf Basis der Gefühle anzusprechen sind, bzw. das einen besonders großen Effekt der Mobilisierung in Politik haben würde, ist eine Schwerpunktsetzung bei Chantal Mouffe, die sie bei Schmitt entlehnt, die möglicherweise aber auch ohne diesen Bezug zu begründen möglich und nötig ist. Auch Cornelius Castoriadis adressiert mit seinem Begriff des Imaginären eine Ebene zur Vermittlung zwischen der Psyche und dem Gesellschaftlich-Geschichtlichen.³⁷⁰ Jureit und Markowitsch bezeichnen Emotionen als „biokulturelle Prozesse“³⁷¹, die entsprechend dem Schema der Selbstorganisation, aus Strukturen resultieren und diese emergieren. Aus meiner Sicht kommt den Gefühlen im Zuge der sprachlichen Vermittlung von Gemeinschaft und Gesellschaft eine konstituierende Bedeutung zu, da in den Begriffen und ihrer Kontextualisierung immer auch emotionale Komponenten der Gemeinschaft und der Person enthalten sind. Das Erleben ist mehr als die Ratio, sagen uns diese Beschreibungen, anderen Prozessen kommt auch, in den Personen anhand des Übergangs zwischen persönlichem und gemeinsamem Imaginären vermittelt, Relevanz zu. Nur lässt sich auch daraus ableiten, dass eine verrationalisierte Politik die Menschen nicht ansprechen kann, weil sie sie nicht in ihrem vollen Erleben, also in ihrer vollen Lebendigkeit erreicht; die bei niemandem in den Ausdruck bringt. Insofern ist auch auf Basis des Anteils von Gefühlen am Erleben ein Grund ableitbar, warum die Bürger*innen im politischen System nicht mobilisiert sind; und die Funktionär*innen auch nur in einem Teil ihrer Lebendigkeit, wie sie den „biokulturellen Prozessen“ der Gefühle anderer wie auch der eigenen nicht entsprechen, sie kaum erleben und nicht in den Ausdruck bringen. Kurz gesagt die volle Lebendigkeit kann sich bei keinem entfalten, wenn die Politik verrationalisiert ist. Insofern ist es von Relevanz, Emotionen in der Politik zum Ausdruck zu bringen und damit zu adressieren und kann als ein Entwicklungsansatz zur Revitalisierung der politischen Gemeinschaft sowohl für Theorie als auch Praxis angenommen werden, immer unter dem Gesichtspunkt, das volle Erleben in den Ausdruck zu bringen. Es ist dabei nur wichtig, klar zu machen, dass die Affekte sich aus allen Bezügen auf ein anderes herstellen, nicht aus der Abgrenzung von

³⁷⁰ Cornelius Castoriadis (2010): „Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung“, Band 3, Lich, S. 111.

³⁷¹ Birgit Röttger-Rössler/ Hans Jürgen Markowitsch (Hg.)(2009): „Emotions as biocultural processes“, New York.

ihm, wie Mouffe es mit Schmitt annehmen würde. Denn der Bezug geht der Abgrenzung immer voraus, ist vor jeder möglichen Abgrenzung bereits geschehen, eine Wirklichkeit hat sich hergestellt. Die Implikationen, die aus dieser Berücksichtigung der Vorgängigkeit des Bezugs folgen, sind sehr weit reichend und können hier nicht gänzlich dargestellt werden.

Mouffes Begriff des Politischen, die politische Mobilisierung aus der Wir-Sie-Unterscheidung zu verstehen, stabilisiert das Partikulare, nämlich die Gruppenidentität, und lässt den Platz, den die Ganzheit einnimmt, wenn nicht unberücksichtigt, weil die hegemonialen Projekte sich universalisieren, aber doch umkämpft. In der Abkehr vom universellen Rationalismus, den Totalitätsanspruch des Vernünftigen als Partikularismus kritisierend, schreiben die Poststrukturalist*innen den Partikularismus fort und verstärken ihn; das ist auch der Grund, warum die Reformbewegungen der 60er und 70er Jahre die neoliberale Individualisierung strukturell vorangetrieben haben, wie Chantal Mouffe selbst als Beobachtung und nicht beantwortete Frage bei einem Vortrag vorgestellt hat. Dass die Ebene der Ganzheit, die ich hier in III. vorgestellt habe, immer auch Effekte hat, wird von den Poststrukturalist*innen negiert. Es ist Zeit, ihr in unserem Imaginären einen Platz zurück zu geben.

Die Theoriestruktur der grundsätzlich geteilten Gesellschaft geht bei Laclau und Mouffe auf eine Theoriefigur Lacans das Subjekt betreffend zurück: „Das Subjekt ist nichts anderes als (...) Spaltung.“³⁷² Es sei dadurch gekennzeichnet, dass „die beiden ‚Teile‘ oder Verkörperungen eines sprechenden Wesens keine gemeinsame Grundlage haben: Sie sind radikal verschieden (...).“³⁷³ Es geht hier um das Bewusste und das Unbewusste. Zudem entsteht die paradoxe Struktur, die für die Postfundamentalisten die Möglichkeit der Einheit der Gesellschaft negiert, aus dem Gödelschen Widerspruch bzgl. der notwendigen Widersprüchlichkeit und Unbeweisbarkeit in ausreichend mächtigen

³⁷² Bruce Fink (2011): „Das Lacan'sche Subjekt. Zwischen Sprache und Jouissance“, Berlin/ Wien, S. 73. Hierin lehnt sich Lacan an Freud an.

³⁷³ Ibid.

formalen Systemen.³⁷⁴ Aus meiner Sicht ist es vielmehr so, dass die Widersprüchlichkeit und Unbeweisbarkeit kein Einwand gegen die Möglichkeit einer grundlegenden Einheit ist, weil in der Metafigur, im Vollzug deren Schöpfung wir die Gemeinschaft formen, es durchaus möglich ist, von grundlegender Pluralität auszugehen und die Äußerungen, die kommen als Teil einer Ganzheit anzusehen.

Nur Politik, die die Wir/Sie-Unterscheidung berücksichtigt, kann aus Mouffes Sicht den Leidenschaften entsprechen und Personen damit zur Teilnahme an Politik überhaupt mobilisieren. Daraus folgt aus meiner Sicht, dass, wenn Interessen und Auffassungen nicht real repräsentiert werden, es zu einer Demobilisierung dieser Teile der Bevölkerung kommt bzw. es zu einem Wiedereintritt von Bürger*innen nicht unter der Prämisse der Gleichheit kommt, wenn die Wir/Sie-Unterscheidung nicht zwischen Gegner*innen, sondern unter dem Vorzeichen einer Unterscheidung von Illegitimität getroffen wird. Das wäre die Rückkehr der Unterscheidung von Freund und Feind, die wir nicht wünschen können. Insofern hält es Gutes, aus dem Konzept Mouffes die Grundstruktur der Unterscheidung zwischen Gegner*innen zu betrachten und zu berücksichtigen: denn was sie beschreibt, ist – wenn Legitimität angenommen wird, eine grundlegende Struktur der Gleichheit zwischen Beteiligten, die wir auch ohne den Bezug auf Carl Schmitt ideell herstellen können. Die Beteiligten wären für Mouffe allerdings immer potentielle Kontrahent*innen, weil auch für Mouffe die Differenz der Vereinigung vorausgeht, während es mein Anliegen ist zu zeigen, dass die Verbindung vorgängig ist, woraus sich ganz andere strategische Optionen für Politik ergeben. Die Geteiltheit der Grundfigur des Gemeinsamen ist bei Mouffe immer präsent: „Demokratische Politik kann sich nicht auf die Schaffung von Kompromissen zwischen Interessen oder Werten oder auf Überlegungen über das Gemeinwohl beschränken; sie muss einen realen Einfluss auf die Wünsche und Fantasien der Menschen nehmen. Um Leidenschaften für demokratische Entwürfe mobilisieren zu können, muss sie einen parteilichen Charakter haben.“³⁷⁵ Auf diese Weise, die auf die Geschiedenheit orientiert

³⁷⁴ Kurt Gödel (1931): „Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I“, in: Monatshefte für Mathematik und Physik 38, S. 173– 198.

³⁷⁵ Mouffe (2007): S. 13.

Populismus, verstanden als Ausdrucksform einer Haltung, darnach „die Politiker*innen“, „die Ausländer“ etc. illegitime andere sind, mit Mouffe betrachtet die größte Herausforderung für die wehrhafte Demokratie.

Der dezisionale Charakter bei Chantal Mouffe bezieht sich darauf, dass das Politische entsteht anhand einer ersten, grundlegenden Unterscheidung, die man immer trifft. Bei Mouffe leitet sich das her anhand der Freund/Feind-Unterscheidung Schmitts: Eine gegebene Person ist im Verhältnis zu einer anderen bei Schmitt immer entweder eigen, Angehörige*r der eigenen Gruppe, oder fremd, dann Feind. Chantal Mouffe übernimmt diese Struktur, agonal gewendet, wie sie sagt (agonal heißt den Kampf, den Agon betreffend, was eine antike Bezeichnung für einen Wettstreit ist). Agonale Demokratie schlägt sie vor als einen Wettstreit zwischen sich gegenseitig als legitim ansehenden Gegner*innen. Das problematische am dezisionalen Charakter bei Schmitt und Mouffe ist die Bewusstseinskultur, die das Konzept ausdrückt und impliziert insofern als dass die Person bei einem solchen Verständnis von Dezisionalität eine Wahl weniger hat: die Möglichkeit, die Unterscheidung erstmal zur Kenntnis zu nehmen und einen Umgang mit ihr zu finden, besteht nicht; dass die Zuordnung zu den Seiten der Unterscheidung statt findet, ist bei ihnen ein Automatismus. Schöpferischer, in jedem Moment eine originelle Lösung ermöglichender Umgang mit vorgefundenen Unterscheidungen hat bei ihnen keinen Platz. Das liegt daran, dass die Dezision bei ihnen ontologischen Status hat, sie definieren sie als ein So-Sein des Menschen. Damit besteht, aufgrund der Performativität auch wissenschaftlicher Ideen, anhand derer sich die Ideen im Sozialraum vollziehen, die Gefahr, dass sich solche Ideen als Folien der Selbstbeobachtung verwirklichen. Wollen wir das, können wir das wollen? Aus meiner Sicht sollte doch immer eine Wahl im Umgang mit einem Phänomen bestehen, kein Automatismus. Gewissermaßen ist das der Abschied von der Ontologie bzw. grenzt ihren Raum ein.

Im Bezug auf den dezisionalen Charakter des Politischen bei Mouffe, der das gesellschaftliche Fundament und die Gesellschaftsbildung prägt, macht Martin Beckstein deutlich, hat Mouffe den Anspruch, dass das von ihr durch grundlegende

Konflikthaftigkeit beschriebene Politische „unseren ontologischen Status“³⁸⁰ bestimmt. Damit ist sie ganz bei Schmitt, der die Freund/Feind-Unterscheidung als Menschenwesenhaft beschrieben hat, ohne die Gesetztheit der Position zu reflektieren, wessentwegen sein Denken als politiktheologisch beschrieben werden kann.³⁸¹ Ein solcher ontologischer Zugang ist mit einem poststrukturalistischen Anspruch, den Jules Townshend stark macht,³⁸² kaum vereinbar, insofern als dass ja – wenn auch, hinzugesetzt, als vorläufig bestimmt – immerhin doch Identitäten etabliert werden. Mit dem theoretischen Modell des komplexen Systems betrachtet, ist eine solche Re-Etablierung von Identität weder nötig noch möglich, weil ja alle Teile einen Bezug zur Ganzheit haben. Hier ist es relevant, sich klar zu machen, dass das nur in der Konsensdemokratie verwirklicht werden kann, weil dann der hinreichende Einfluss aller Einzelnen zur Sicherung der genannten Prämisse gegeben ist. Die zugrunde liegende Idee ist die der Gleichheit, die ja auch die Grundstruktur in Mouffes agonaler Gegner*innenschaft programmiert. Es ist dabei fraglich, inwieweit es schmackhaft ist, Theoriebestandteile Schmitts zu übernehmen, sieht er doch den Krieg als das momentum constituans der Politik.³⁸³ Jan Rohgalf weist darauf hin, dass es nicht nötig ist, auf Schmitt Bezug zu nehmen, wenn man die Voraussetzungen von agonalem Pluralismus beschreiben möchte, er weist auf Ernst Fraenkel hin, der Grundlagen von Kollektivität und Individualität schon in den 1920er Jahren gedacht hat.³⁸⁴ Matthias Fritsch macht deutlich, dass der Feind bei Schmitt jemand ist, „who is neither her economic competitor nor one with whom she disagrees morally or in conversation“³⁸⁵ – exakt die Beschreibung, die Mouffe positiv gewendet für den Gegner*die Gegnerin in der agonalen Demokratie gibt, ohne dass sie beschreibt, wie die Transformation abläuft.

³⁸⁰ Vgl. Martin Beckstein (2011): The dissociative and polemical political: Chantal Mouffe and the intellectual heritage of Carl Schmitt, S.33-51, veröffentlicht in: <http://dx.doi.org/10.1080/13569317.2011.540941>, S. 35.

³⁸¹ Vgl. Mathias Thaler (2010): The illusion of purity: Chantal Mouffe's realist critique of cosmopolitanism, in: *Philosophy and Social Criticism* 36, S. 785–805, S. 803ff.

³⁸² Jules Townshend (2004): „Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The Story So Far“, veröffentlicht in: 10.1111/j.1467-9248.2004.00479.x, Stand: 25.8.2017, S. 271.

³⁸³ Matthias Fritsch (2008): „Antagonism and Democratic Citizenship (Schmitt, Mouffe, Derrida)“, in: „Research in Phenomenology“ 38, S. 174–197, S. 175f.

³⁸⁴ Jan Rohgalf (2015): „Agonistischer Pluralismus braucht keinen gegen den Strich gebürsteten Schmitt“, in: theorieblog.de, www.theorieblog.de/index.php/2015/07/agonistischer-pluralismus-ohne-schmitt/, Stand: 3.9.2015.

³⁸⁵ Fritsch (2008): S. 175.

Nach meiner Auffassung wird wechselseitige Legitimität durch die Etablierung des ideellen Motivs der Gleichheit hergestellt. Und die können wir auch etablieren, indem wir sagen, dass wir sie uns wünschen: sie als Ziel und damit als Grundlage unseres Zusammenlebens etablieren, bei gleichzeitiger Beachtung der irreduziblen Besonderheit aller Einzelnen, die Teil der Idee der Würde ist, die wir ebenso aus dem Wunsch zum Bestandteil unserer Ordnung machen können. Es ist Zeit, dass wir uns vom deskriptiv-vermeintlich Rationalen und dabei immer nur an der Reproduktion des Bestehenden auch theoretischen Betrachtens zu einer Projektivität des Wünschbaren hin entwickeln; dass wir Vorstellungen davon entwickeln, was wir wollen, statt unter vermeintlich universalen Prämissen, dabei universalisierend partikular, Beobachtungen aus der Natur des Menschen, seinen Zielen und Gründen abzuleiten und dabei performativ genau das herzustellen: die geteilte Welt. Im Bewusstsein über die eigene Performativität kann Wissenschaft sich auch der Frage widmen, was in der Synthese unserer ideellen Grundlagen und unseres Erlebens, zu dem das Wünschen gehört - das Wünschen ist immer dadurch gekennzeichnet, dass es eine Entwicklung zum uns Angenehmeren einleitet - für uns mögliche Weisen des Zusammenlebens sein können und Vorschläge entwickeln. Eine solche Herangehensweise käme auch einer Selbstermächtigung der Politikwissenschaft gleich.

Das Problem der Wir/Sie-Unterscheidung der agonalen Demokratie bei Mouffe ist doch, dass sie gewissermaßen theoretisch nicht stringent ist, was daran liegt, dass sie einen logischen Fehler vollzieht, der den Theorien der Identitätsbildung eigen ist: Sie sagt, angelehnt an Schmitt, dass im ersten Moment des Bezugs auf den anderen klar ist, ob es „Wir“ oder „Sie“ ist als Teil des ontologischen Status'. Damit ist ein Schritt übersprungen, der auch nötig ist, wenn man die agonale Demokratie verwirklichen möchte, nämlich der logisch auch erste Schritt des Bezugs auf den anderen, in den Worten der agonalen Demokratie ausgedrückt, der Anerkennung der Würde des anderen, also seiner Gleichheit und Legitimität schlicht durch den Kontakt. Das ist die

immer ablaufende Voraussetzung³⁸⁶ der Bildung von Ordnung, erst im zweiten Schritt kann entschieden werden, dass es sich um Gegner*innenschaft handelt, wenn man das möchte. Denn auch eine solche Beschreibung hat Folgen und es erscheint mir wesentlich attraktiver, andere Folien der Selbstbildung zu finden. Denn Gegner*innenschaft basiert strukturell auf dem Mehrheitsprinzip, wo es nötig ist, andere, möglichst die Mehrheit hinter dem eigenen Vorschlag zu versammeln. Das Konsensprinzip ist von Anfang an darauf ausgerichtet, die Vorschläge und Ansichten jedes Einzelnen zu berücksichtigen. Hier macht das Modell von Kooperation und Gegner*innenschaft keinen Sinn. Chantal Mouffes These zum Nichtwählen ist, dass die Menschen sich nicht beteiligten, weil sie von den demokratischen Parteien nicht affirmativ in der Wir/Sie-Unterscheidung angesprochen werden. Mouffe sagt im Grunde, dass die demokratischen Parteien keine demokratischen, oder doch zumindest keine politischen Parteien sind. Es ist ebenso möglich zu sagen, dass die Bürger*innen sich nicht beteiligen, weil sie die Strukturen des Mehrheitsprinzips und der Kooperation nicht als angemessenen Ausdruck ihrer Souveränität erleben. Vor allem ist die Behauptung von Kooperation bei gleichzeitiger Überschneidung der Programme und Stile gefährlich, weil so der Eindruck von Lüge entsteht. Auf diese Kluft, die in Stillstand besteht, weisen Bürger*innen im Gespräch und formiert in antidemokratischen Protestbewegungen hin.³⁸⁷ Wahrscheinlich ist das Konzept der Kooperation selbst immer schon unpassend und unnötig wie das Mehrheitsprinzip.

Zur Betonung der Abgrenzung vor Bezug ist zu sagen, dass das die Theoriebildung der Arbeiter*innenbewegung durchzieht, der sich Laclau und Mouffe sicher noch zugehörig fühlen würden. Daraus leitet sich das Kämpferische im Klassenkampf her, das auch durch den Antagonismus bei Laclau und Mouffe noch erhalten ist. Es ist Ausschlag gebend, welcher Stellenwert der Negativität im Verfahren zukommt: aus meiner Sicht setzen Hegel und Marx einen problematischen Schwerpunkt. Denn nicht die Scheidung

³⁸⁶ Vorausgesetzt ist hier ein Verständnis von Kausalität, demnach verschiedene Anteile der Wirklichkeit in einem Wirkungsverhältnis aufeinander stehen, von denen keiner außer Acht gelassen werden kann. Wissenschaft wäre demnach das Sammeln von solchen Anteilen.

³⁸⁷ Wo eine Grenze zwischen Volk und Politiker*innen gezogen wird, geht es um Populismus. Die Unterscheidung „Wir/Sie“ ist in meinen Augen immer populistisch, weil sie den realen Grad der Bezüglichkeit verkürzt.

von These und Antithese als solche³⁸⁸ bringt die entwickelte Form, die Synthese hervor, sondern der Bezug selbst, der im Vollzug stattfindet. Nicht ausgesprochene, implizite Voraussetzung der Dialektik bei Hegel, ungebrochen bei Marx, ist, dass die Welt polar und dabei dual geordnet ist, dass aus der Spannung zwischen zweien sich das nächste entwickelt. Dabei aber den Fokus auf die Negativität als auslösende Kraft zu richten, setzt einen problematischen Schwerpunkt: er führt ins Nichts. Wenn unsere Aufmerksamkeit immer das verstärkt, auf das wir sie richten, dann ist es nicht verwunderlich, dass der an Negativität sich orientierende Ansatz in der Praxis bisher noch nicht in die Verwirklichung gekommen ist: er orientiert sich an etwas, das es nicht gibt. Wo soll das Nichts sein? Außerhalb der Welt? Wenn wir von grundlegender Immanenz³⁸⁹ ausgehen, kommt dem Nichts kein Wirklichkeitsstatus zu. Es kann hier nur der Verweis auf die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ gegeben werden, die anderswo zu leisten ist.

Wenn wir die Verbindung, den Bezug, der die Entwicklung hervor bringt, in den Mittelpunkt stellen, werden andere strategische Optionen zugänglich: Es wird uns möglich, die soziale Relation nicht in Kontra und Aufhebung, sondern in Vereinbarung und Entwicklung vorzustellen. Damit ist es möglich, sich weiterhin auf die Marxsche Kritik zu beziehen und sie dabei in andere Praktiken zu überführen. Es ist spannend zu sehen, was aus grundlegender Diesseitigkeit folgt.

Oliver Marchart bezeichnet Agonalität als „symbolisch geregelten Konflikt. Ein solcher Agonismus ermöglicht soziale Inklusion, indem Gruppen einer geregelten, nur vorübergehenden oder partiellen Exklusionserfahrung ausgesetzt werden (...).“³⁹⁰ Aus meiner Sicht ist das nicht schlüssig, weil die Anerkennung als Gleiche der Möglichkeit des Agonismus vorausgeht. Dann hat man die Wahl, mit welcher Theoriefolie man weiter macht. Marchart bescheinigt Laclau und Mouffe „das große Verdienst (...), als erste eine sozialwissenschaftliche Theorie des Antagonismus ausgearbeitet zu

³⁸⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1988): „Phänomenologie des Geistes“, Philosophische Bibliothek, Bd. 414, Hamburg.

³⁸⁹ Baruch de Spinoza: „Ethik“, veröffentlicht in: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/ethik-5217/1>, Stand: 1.5.2017.

³⁹⁰ Marchart (2013): S. 108.

haben.“³⁹¹ Antagonismus begründen Laclau und Mouffe wie Marchart: „Aus der Gleichursprünglichkeit von Kontingenz und Konflikt“³⁹² in den strukturalistischen und poststrukturalistischen Theorien leitet Marchart die ontologische Dimension und Notwendigkeit von Konflikt ab: wenn „alle Gründe kontingent sind, dann sind sie auch umkämpft.“³⁹³ Diese Gleichursprünglichkeit scheint mir eine beliebige Setzung zu sein, untermauert von keinem Argument. Ebenso gut können wir annehmen, dass aus der Selbstsetzung eines Grundes das Leben in Vereinbarung folgt, ein Modus des Zusammenlebens, der hier nur eingeführt, aber nicht umfassend beschrieben werden kann. Marchart sieht im Antagonismus eine ontologische Konstante, was ja nicht notwendig ist. Insofern lösen Laclau und Mouffe nach meiner Auffassung ihren eigenen Anspruch, antiessentialistisch zu sein³⁹⁴, nicht ein.

Mouffe verbindet nach eigenem Anspruch liberales und radikaldemokratisches Denken. Sie nimmt insofern auf liberales Denken Bezug, als dass sie betont, dass die Ideen von Gleichbehandlung und freier Wahl „die Basis unserer Demokratien mit prägen müssten.“³⁹⁵ Sie greift speziell die von John Rawls formulierte Idee auf, dass „die Gerechtigkeit (...) die erste Tugend sozialer Institutionen [sei], so wie die Wahrheit in Gedankensystemen.“³⁹⁶ Da ich Gleichheit als eine uns wünschbare Strukturidee eingeführt habe, ist es auch relevant, eine ihrer Herkünfte in unserem imaginären Kanon zu betrachten: Durch die vom Liberalismus vorgenommene Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem, Politik und Moral, werde gesellschaftlicher Pluralismus erst ermöglicht, immer auf der Basis gleicher Würde. Jedoch ist Mouffe der Auffassung, dass Rawls politisches Denken ohne Politik stattdende, da es die antagonistische Dimension des Politischen ausblendet.³⁹⁷ Der liberale Ansatz bekäme, argumentiert sie mit Carl Schmitt, die Gemeinschaftlichkeit nicht in den Blick, da er immer nur auf die

³⁹¹ Marchart (2013): S. 230.

³⁹² Marchart (2013): S. 203.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Ernesto Laclau/ Chantal Mouffe (2015): „Hegemone und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus“, Wien.

³⁹⁵ Mouffe (2005), S. 65.

³⁹⁶ John Rawls (2007): „Die Idee des politischen Liberalismus“, Frankfurt/M., S. 275.

³⁹⁷ Chantal Mouffe (2009): „The Limits of John Rawls' Pluralism“, in: Theoria: A Journal of Social and Political Theory 56, S. 1-14.

Verwirklichung von Personen orientiere und deren Bezüglichkeit und Einbindung in Verhältnisse des „Wir“ und „Sie“ negiere.³⁹⁸ Hier ist Mouffe ontologisch, indem sie den Antagonismus zur Konstante bestimmt. Aus meiner Sicht steht Ontologie allen zu, wer einen postuliert kann von anderen die Anerkennung der Gültigkeit, nicht gleiche Einsicht verlangen. Aus meiner Sicht verstärken sowohl Rawls als auch Mouffe einen Partikularismus im Ausdruck, der nicht nötig ist, wenn wir in der Gleichheit auf die Ganzheit, auf die Gemeinsamkeit hin orientieren und nicht auf die Verschiedenheit. Insofern sie Gleichheit in so etwas wie dem Wert beschreiben und damit herstellen, sind die liberalen und poststrukturalistischen Theoriepositionen für unser gemeinsames Imaginäres auch ideengeschichtlich relevant und werden daher im folgenden weiter rekonstruiert: Mouffe schlägt vor, zwischen verschiedenen Bestandteilen des liberalen Denkens zu unterscheiden: zwischen der atomistischen Position, die den Fokus auf Individuen legt, ohne deren (u.a. institutionelle) Einbindung und Ganzheitlichkeit zu berücksichtigen, wie ich in meinen Worten beschreibe, der rechtsstaatlichen Position, die Grund- und Verfahrensrechte und damit die Grundlagen eines politischen Pluralismus artikuliert und ökonomischen Liberalismus, der auf die kapitalistische Produktionsweise als unverzichtbare Grundlage der sozialen und politischen Ordnung verweist.³⁹⁹ Letzterer tut das im Übrigen nach meiner Auffassung durch die starke Position des Imaginans des Privateigentums. Durch diese Einteilung wird es Mouffe möglich, sich auf die Institutionen eines politischen Liberalismus zu beziehen, ohne seine Implikationen im Bezug auf die Form der Einbettung oder Wirtschaftsweise zu teilen. Dabei ist es besonders das Prämissenset im Bezug auf Gleichheit in den Rechten und Souveränität, dessentwegen der politische Liberalismus eine Bedingung gesellschaftlichen Pluralismus' ist: nur wenn sich alle als grundlegend legitime andere ansehen, was aus der Idee der Gleichheit folgt, ist es möglich, sich als anderes zu artikulieren und anderes anzunehmen. Dabei kommt es im Grunde zu einer Spannung zwischen jeder Person und allen anderen in aller irreduzibler Besonderheit, die allen gleich ist. Insofern ist im politischen Liberalismus die Verschiedenheit in Gleichheit und

³⁹⁸ Mouffe (2007): S. 18f.

³⁹⁹ Mouffe (1993): S.41f.

auch die Konsensdemokratie denkbar. Die liberale Demokratie habe laut Mouffe in sich eine Spannung, da sie „aus der Artikulation zweier Logiken besteht, die in letzter Instanz inkompatibel sind und es keinen Weg gibt, auf dem sie restlos miteinander versöhnt werden könnten“⁴⁰⁰: Was in einer liberalen Demokratie nicht angefochten werden könne, sei die Idee, „dass es legitim ist, der Volkssouveränität im Namen der Freiheit Grenzen zu setzen. Daher ihre paradoxe Natur.“⁴⁰¹ Mouffe ist in dem Sinne keine Kritikerin der liberalen Demokratie, sondern setzt sich für eine Spielart ein, die agonale. Auch aus meiner Sicht ist der Souveränität in einem starken Konzept der Gleichheit in den gegenwärtigen Formen liberaler Demokratie nicht entsprochen, ist sie erst in der Konsensdemokratie, nicht in der Mehrheitsdemokratie verwirklicht, insofern als dass nach meiner Auffassung die Möglichkeit, überstimmt zu werden schon die Souveränität der Person unterläuft. Die liberale Demokratie theoretisch und politisch in allen von Mouffe aufgemachten Dimensionen weiter zu entwickeln, wäre aus meiner Sicht viel versprechend: im Bezug auf die atomistische Position das Imaginäre um einen Platz für das Erleben der Ganzheit anzureichern, den rechtlichen Liberalismus insofern weiter entwickeln, dass das Mehrheitsprinzip nicht mehr als der starken Souveränität jeder Person adäquat angesehen wird und wir zu einem emergenten Demos zu kommen, in dem die Bottom-up-Prozesse ebenso wirkmächtig sind wie die Top-Down-Prozesse, die überwiegen, wenn es die Möglichkeit gibt, überstimmt zu werden, und über den wirtschaftlichen Liberalismus insofern hinaus gehen, als dass wir zwischen verschiedenen Formen des Eigentums unterscheiden, persönlichem, das geschützt ist und dem an Produktionsmitteln, das als gleichen Bewohner*innen des Planeten allen zukommt. Das wäre die Voraussetzung für viele Formen von Produktionsdemokratie.

Mouffe verweist wie Crouch auf die für die öffentlichen Angelegenheiten schwer wiegenden problematischen Auswirkungen der Strukturentscheidungen, die in letzter Zeit getroffen worden waren, die aus ihrer Sicht aus der Etablierung eines unpolitischen Hegemonieprojekts eines liberalen Universalismus resultieren. Es habe sich die Idee eines „Konsens der Mitte“ ausgebreitet, bei dem von Mittelschichten ausgegangen wird,

⁴⁰⁰ Mouffe (2013): S. 22.

⁴⁰¹ Ibid.

der eine kleine Gruppe von Superreichen und die Gruppe der Ausgeschlossenen gegenüber stehen. Crouch und Mouffe kritisieren, dass dadurch bei der politischen Linken die linke Ausrichtung verloren gegangen sei, u.a. weil diese das Konzept der Klassenrepräsentation aufgegeben habe. Indem es auch kein alternatives linkes Hegemoniales gab, hätten Inklusion und Exklusion als Effekte im Zusammenhang mit der Einführung von Marktinstrumenten auf allen Gebieten des öffentlichen Wesens eine umfassende Daseinsvorsorge abgelöst.⁴⁰²

Während das liberale Denken die einzelne Person zum Ausgangspunkt der Gesellschaftsbildung nimmt und von einer übergeordneten Ratio ausgeht, ist Chantal Mouffe der Auffassung, dass politisches Engagement vor allem auf der „Mobilisierung von Leidenschaften“⁴⁰³ und auf „kollektiven Identitäten“ beruht, die vom rationalistischen, liberalen Ansatz nicht erreicht werden können. Weil die aus ihrer Sicht Politik konstituierende Dimension des Antagonismus ausgeblendet werde, trüge das liberale Denken zu einer konsensorientierten und damit nicht-politischen, leidenschaftslosen Politik bei. Das sei der Grund der politischen Demobilisierung weiter Teile der Bevölkerung. Dies habe zu einer „Abwertung von staatsbürgerlichen Verhaltensweisen und dem gemeinsamen Anliegen“⁴⁰⁴ geführt und einen zunehmenden Mangel an sozialer Bindung in den demokratischen Gesellschaften verursacht. Aus meiner Sicht ließe sich, nicht auf die Idee des Antagonismus gestützt, auch sagen, dass es zur politischen Absenz weiter Teile der Bevölkerung, durch Nichtteilnahme an den Wahlhandlungen, kommt, weil die Formen der politischen Entscheidung nicht dem Relevanz erleben der Bevölkerung entsprechen (Lefort) durch die weltweite Stellung und Relevanz der gemeinsamen Probleme, die in den Einzelstaaten nicht mehr bearbeitet werden können und weil die Formen der Entscheidungsfindung (Kompetition und Mehrheitsprinzip) nicht dem Souveränitätserleben der Bürger*innen entsprechen, wobei die Konsensdemokratie dem eher gerecht werden würde. Die oben beschriebene Vermittlung der Gesellschaft des Liberalismus' führe laut Mouffe zur vermeintlichen

⁴⁰² Vgl. Mouffe (2005): S.82f.

⁴⁰³ Mouffe (2007): S. 43.

⁴⁰⁴ Mouffe (2005): S. 60- 73.

Aufhebung der Gegensätze. Dies verstärke, weil die Interessen von Teilen der Gesellschaft nicht repräsentiert werden, einen gleichzeitigen Trend zur Exklusion. Dabei ist Mouffe gewissermaßen nicht kohärent, wenn sie doch vom gemeinsamen Anliegen spricht und ihre Theorie den Partikularismus, der sich nur vorläufig universalisieren kann, in den Vordergrund stellt. Das „gemeinsame Anliegen“ formuliert sie nicht aus; das würde weit reichende Folgen haben, die eher in der Konsensdemokratie münden würden als im agonalen Wettstreit. Auch der Liberalismus mit seinem Schwerpunkt auf der Kompetition kann dem nicht entsprechen. Denn wenn wir tatsächlich auf die Gemeinsamkeit orientieren, ist es nicht mehr nötig, den anderen im Wettkampf „auszustechen“, vielmehr geht es darum, dass sich alle mit ihren Anliegen verwirklichen können, die ja in hohem Maße als gemeinsam motiviert angesehen werden. Die Frage, die sich stellt, lautet: wie kommt es zu Sozialisierungsprozessen und wie können die beschaffen sein, wenn nicht mehr Folien der Unterordnung, wie im Wettkampf, eine Rolle spielen? Wichtig ist zuerst, dass es keinen Ursprung der Sozialisation gibt, sie ist mit dem Leben schon da; es gibt keine Szene der Gründung der Gemeinschaft, weil die Erzählungen immer schon da gewesen sind, weil das Bewusstsein sich entwickelt hat. Alternative Formen der Sozialisation sind möglich aus der Souveränität der Personen in der konsensuellen Demokratie. Das geschieht im Wissen um die Notwendigkeit, um das Datum der Gestaltung der Kollektivebene, die als wohlwollend erlebt werden kann, weil ihre Verwirklichung nur in Zustimmung sich vollzieht.

Die oben beschriebene, durch den Liberalismus ausgelöste Entwicklung der Demobilisierung sei begründet durch einen Hang zu einer Politik, die den Anschein erweckt, „beste Lösungen“ zu finden und die dahinter liegenden, sich unterscheidenden Interessen zu verdecken. Zudem neigten die demokratischen Parteien zur Gruppierung um einen Konsens in der Mitte, um möglichst große Wählerpotenziale ansprechen zu können (wie es zum Beispiel bei New Labour Ende der 90er Jahre als offensichtlicher Wandel stattgefunden hat). Aus meiner Sicht entspricht ein solcher Gestus der von Mouffe und Laclau beschriebenen Universalisierung von Partikularismen in Hegemonieprojekten, ließe sich der Status quo in ihrer Theoriefolie als eine solche beschreiben. Die „beste Lösung“ ist demnach ein Partikularismus, der sich als

anschlussfähig für alle präsentiert und universalisiert. Mein Vorschlag wäre, tatsächlich die Partikularismen unter Bezug auf die Gemeinsamkeit zu überwinden. Die Ursache, die Mouffe selbst für dieses Verhalten der Parteien benennt, sei eine Fehlannahme der vorherrschenden liberalen Denktradition, die in ihrer rationalistischen Grundierung davon ausgeht, dass eine "beste Lösung", ein Kompromiss oder Konsens erzielt werden könne. Aus meiner Sicht steht die Wir/Sie-Unterscheidung dem Liberalismus in Bezug auf die Competition in nichts nach, insofern als dass beide, implizit oder explizit, Ausschlüsse produzieren. Die Wir/Sie-Unterscheidung setzt in ihrem Anfang auf Abgrenzung und damit, mit dem Ziel, ein Hegemonieprojekt zu verwirklichen, darauf, dass nicht alle gleichermaßen in ihren Auffassungen verwirklicht und berücksichtigt sind. Der Liberalismus ist blind für die realen Ausschlüsse, die sein Versprechen produziert: insofern als dass er die volle Souveränität der Bürger*innen zu leben noch nicht ermöglicht und vor allem die Freiheit auf Eigentum schützt, dessen ungleiche Verteilung sich über die Generationen fortsetzt.⁴⁰⁵ Nur in der Konsensdemokratie können wir gleiche Teilhabe verwirklichen, weil es nicht mehr auf die Competition und den Sieg, sondern auf die gemeinsamen Anliegen und die Verwirklichung der Ziele aller Beteiligten ankommt. Das ist ein wichtiger Bestandteil eines sich in Entwicklung befindlichen und zu entwickelnden globalen politischen Imaginären.

Mouffe verweist zur Kontrastierung ihrer Position auf Beck und Giddens, die der Auffassung sind, kollektive Identitäten lösten sich mit der wachsenden Bedeutung von Individuen und deren Anspruch auf Autonomie vollständig auf, vgl. die Konzepte der „Politik der Lebensführung“ (Giddens) und der „Subpolitik“ (Beck).⁴⁰⁶ Beide Autoren berücksichtigen nicht, dass nicht nur Autonomie ein Bedürfnis ist und Individualisierung eine Tendenz, sondern dass zur Produktion des Sozialen gerade auch die Verknüpfung, die geteilte Erfahrung, die Gemeinsamkeit im Abgleich gehören. Mouffe wiederum sieht

⁴⁰⁵ Zur Einkommensverteilung in Deutschland siehe

<https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/EinkommenKonsumLebensbedingungen/EinkommenEinnahmenAusgaben/EinkommenEinnahmenAusgaben.html>, Stand: 25.8.2017.

⁴⁰⁶ Vgl. Ulrich Beck (1996): „Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne“, in: Ulrich Beck/ Anthony Giddens/ Scott Lash (Hg.) „Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse“, Frankfurt/ M., S. 166 sowie Ulrich Beck (1993): „Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung“, Frankfurt/ Main, S. 36 und Anthony Giddens (1997): „Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie“, Frankfurt/ M., S. 22.

nur kollektive Identitäten als mögliche Handlungsgrößen demokratischer Politik.⁴⁰⁷ Ihr Vorschlag besteht im Kern darin, auf einen politischen Universalismus zu verzichten, demnach es möglich wäre, eine übergreifend einsehbar beste Lösung zu finden, der unter bestimmten Umständen, wie unter der Bedingung des Schleiers der Unwissenheit bei Rawls oder der Annahme einer kommunikativen Vernunft bei Habermas⁴⁰⁸, alle zustimmen könnten.⁴⁰⁹ Nimmt man ihr Konzept ernst, würde eine Gesellschaft heraus kommen, die weiß, dass es nichts Gemeinsames gibt und die deshalb ständig streitet, in der es zu Integration nur durch Unterordnung käme. Hingegen ist mein Vorschlag, eine Theoriefolie anzunehmen, demnach Gemeinsamkeit und Vereinbarung möglich sind; so kommen sie in die Welt. Mouffe stellt sich auch gegen die Individualisierung und Organisierungsskepsis von Hardt und Negri, die für sie einem Politikverzicht gleichkommen.⁴¹⁰ In der Tat reicht die reine Fokussierung auf die Person nicht aus, wir brauchen auch Formen, die unserem entwickelten Verständnis von Souveränität entsprechen.

Wo kommt die Gemeinsamkeit her, von der ich sage, dass wir sie im Konsens verwirklichen können? Sie entsteht aus dem Vollzug der Anerkennung gegebener Gemeinsamkeit, wie zum Beispiel auf dem gleichen Planeten zu leben. Das anzuerkennen stellt keine anspruchsvolle Forderung, aber doch eine Notwendigkeit mit Folgen dar und unterstellt gleichzeitig, dass keines die Absicht habe, anderen aktiv zu schaden, dass es also in den Personen keine Exklusionstendenzen, sondern immer nur den Wunsch auf Verwirklichung der eigenen Wünsche in Gemeinschaft gibt. Das wäre eine Rahmensetzung eines globalen politischen Imaginären. Es geht darum, die gegebenen Gemeinsamkeiten im Imaginären zu verwirklichen, das wäre Verwirklichung der Gemeinsamkeit.

⁴⁰⁷ Mouffe (2007): S. 91ff.

⁴⁰⁸ Habermas (1998).

⁴⁰⁹ Vgl. Eva Erman (2012): „What is wrong with agonistic pluralism? Reflections on conflict in democratic theory“, in: *Philosophy & Social Criticism*, 35, S. 1039– 1062, S. 1040ff.

⁴¹⁰ Chantal Mouffe (2005b): „Exodus und Stellungskrieg“, Wien, S. 30ff.

Mouffe stellt in Abrede, dass „Konsens durch Dialog erreicht werden könne“⁴¹¹, weil der Konflikt für sie das Grundmodell der Sozialität ist. Aus ihrer Perspektive ist die Theorie des kommunikativen Handelns nicht anschlussfähig, da die Annahme einer universellen Ratio, die Konflikt mit der Kraft des besseren Arguments aufzuheben vermag, mit der Rolle des grundlegenden Antagonismus in ihrem Denken nicht vereinbar ist. Sie stellt zudem in Abrede, dass wir „eine kosmopolitische Zukunft vor uns hätten, die Frieden, Wohlstand und die weltweite Achtung der Menschenrechte bringen werde.“⁴¹² Sie spricht sich für eine multipolare Ordnung aus und bezieht sich sogar darin auf Carl Schmitts „Der Nomos der Erde“, worin der sich dafür ausgesprochen hat, dass übergeordnete, überlegene Personengruppen andere als Besitz ansehen können.⁴¹³ Inwieweit es angezeigt ist, an eine solche Theorietradition, wenn auch „agonal gewendet“ anzuschließen, ist aus meiner Sicht fraglich. Zudem ist es, wenn wir nicht mehr den Konflikt zum Grundmodell des Sozialen nehmen, nicht ausgeschlossen, zu einer geeinten Welt zu kommen.

Die Frage ist, wie gemeinsame Ordnung auch auf der globalen Ebene aussehen kann, wenn die Bürger*innen ihre Souveränität in den Einzelstaaten nicht mehr entfalten können. Mouffe wendet sich mit ihrer Position vor allem gegen eine aus ihrer Sicht unipolare Weltordnung, die durch die USA geformt werde. Ihre Positionierung bedeutet jedoch nicht, dass es nicht zu einer Stärkung der Wirksamkeit der Menschenrechte durch den Aufbau verbindlicher globaler Institutionen kommen kann: so wie es von Mouffe vordergründig für die Einzelstaaten beschrieben⁴¹⁴ in der agonalen Demokratie zutrifft, dass der demokratisch verfassten Gemeinschaft eine gemeinsame Verkehrssprache zugrunde liegt, so ist das für die globale Gemeinschaft denkbar. Es gibt, auch bei Mouffe, faktisch keinen Grund, eine solche gemeinsame Verfügung über sich selbst (Demokratie) nicht auch in gemeinsamen Institutionen weltweit entwickeln zu

⁴¹¹ Mouffe (2007), S. 7.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Carl Schmitt (2011). „Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum“, Berlin.

⁴¹⁴ Mouffe sieht Souveränität nur im Einzelstaat als verwirklicht an. Mein Argument ist hingegen, dass gerade im Einzelstaat die nicht mehr ausgeübt werden kann, weil da gar nicht alle relevanten Fragen behandelt werden können. Souveränität ist nur durch den Aufbau verbindlicher, autoritativer Strukturen, die einen globalen demos abzubilden vermögen auf Weltebene zurück und ganz neu zu gewinnen.

können. Mouffe selbst sieht agonale Beziehungen immer zwischen den Nationen, wie sie in ihrer Perspektive auf die Entwicklung Europas schreibt: Für sie sind Nationen die Bezugsgrößen agonaler Gegner*innenschaft.⁴¹⁵ Dass Staatszugehörigkeit dabei ein Kriterium der Zuordnung unter anderen ist, wird bei ihr nicht explizit: beispielsweise können die Anliegen von Frauen Grenzen überschreitend gemeinsame sein, innerhalb der Europäischen Union die von Familien etc. So wird es möglich, gemeinsame Organisation über einzelstaatliche Grenzen hinweg zu denken; auch auf globaler Ebene. Gemeinsame Institutionen und ein als Grundrechte verfasster Prinzipienkanon können auch auf dieser Ebene die Grundlage für ein gemeinsames, in konsensueller Demokratie zu gestaltendes Gemeinwesen sein. Chantal Mouffes Gegenargument ist, dass die Staatszugehörigkeit ein so schwer wiegendes Identitätskriterium wäre. Das widerspricht in einem gewissen Maße ihrer eigenen Theorie: Gerade aus der Perspektive des Denkens der Äquivalenzkette sind bei den Personen diskursiv konstituierte Interessen, die ihre persönlichen Lebenslagen betreffen, von höchster Bedeutung. Das können mit Mouffe alle diskursiv geformten Identitäten, die auf Phänomenen des Lebens beruhen, sein. Nur mit hohem diskursiven Aufwand kann die Staatszugehörigkeit das herausragende Kriterium sein. Aus meiner Sicht ist es nicht notwendig, das als theoretischen Schwerpunkt und damit Folie der Selbstbeobachtung festzuschreiben. Das zementiert einen gegebenen Status quo, wobei es Aufgabe auch von Theoriebildung aus meiner Sicht ist, performativ für Zustände einzutreten, die wir wünschen (können). Die Orientierung auf den alten Nationalstaat, auf den Einzelstaat als wesentliche Bezugsgröße der Identitätsbildung steht etwa in ihren politischen Implikationen dem möglichen Ziel der globalen Freizügigkeit entgegen.

Eine Frage an die temporären kollektiven Identitäten bei Mouffe ist: wie kommen sie zustande? Gibt es jemanden, der sie strategisch etabliert? Das entspräche eher einem Verständnis von Propaganda. Zuerst ist zu sagen, „dass Macht die Identitäten selbst konstituiert.“⁴¹⁶ Durch ihren differentiellen Status im Hegemoniegefüge kommen die

⁴¹⁵ Chantal Mouffe (2012): „An agonistic approach to the future of Europe“, in: *New Literary History* 34, S. 629-640, S. 633ff.

⁴¹⁶ Laclau/ Mouffe (2015): S. 27.

Identitäten zustande. Da für Mouffe die vorläufig sich bildenden Identitäten sozial konstituiert werden, wäre es im Rahmen der Bildung einer Äquivalenzkette für sie ebenso vorstellbar, dass Menschen sich abstrahierend etwa für eine „gerechtere“, eine andere Gruppe entlastende Regelung der Arbeitszeit einsetzen, indem sie sich gemeinsam auf einen leeren Signifikanten beziehen. Positionen im Bezug auf die Notwendigkeit zur Einwirkung auf die Veränderungen des Weltklimas wären aufgrund ideeller Zustimmung zu diesen Ideen und Theorien möglich. Die Frage aus meiner Sicht wäre, ob es mit Mouffe möglich wäre, eine Äquivalenzkette zu bilden, die alle einschließt, die ermöglicht, Gemeinsamkeit zu erleben und zu leben. Die Frage ist klar mit nein zu beantworten, da eine solche Äquivalenzkette total wäre in dem Sinne, wie Laclau und Mouffe sie ausschließen.⁴¹⁷ Aus meiner Sicht verkennt diese Perspektive die konstitutionell kollektive imaginäre Dimension des Gemeinwesens, wie ich sie in III. vorstelle, dernach es möglich ist, dass gemeinsame Ideen auch Gruppen übergreifend strukturierend wirken. Mouffe erkennt diese übergreifend ordnend wirkenden ideellen Prinzipien an, wo sie sich auf Oakshotts Konzept der *societas*, einer politischen Gemeinschaft ohne substantielles Gemeinwohl bezieht, das auf dem Prinzip gegenseitiger Verlässlichkeit und der *respublica*, verstanden als gemeinsame Begriffe und Institutionen, als Verkehrssprache bezieht.⁴¹⁸ Was Mouffe als *respublica* bezeichnet, nenne ich das politische Imaginäre, das instituierte ebenso wie das instituierende (siehe III.). Nur dass die Gemeinsamkeit für sie gewissermaßen ein Medium des Konflikts ist, indem sie ihn ontologisch setzt. Das entspricht nicht ihrem antiessentialistischen Anspruch. Es ist nicht konsequent, die Gemeinsamkeit im Zuge der gemeinsamen Verkehrssprache anzunehmen und gleichsam zu negieren. Vielmehr schlage ich vor, die Gemeinsamkeit anzunehmen und zu gestalten. Nur so können wir das Gemeinsame, den Bezug und damit die Mobilisierung stärken.

An ihrer Theorie für die hier zu führende Argumentation interessant ist, dass sie sich für eine stärkere Mobilisierung, in ihrem Fall durch größere Konflikthaftigkeit einsetzt: im

⁴¹⁷ Laclau/ Mouffe (2015).

⁴¹⁸ Chantal Mouffe (1992): „Democratic citizenship and political community“, in; James Martin (Hg.) (2013): „Chantal Mouffe. Hegemony, radical democracy and the political“, New York, S. 103- 114.

Kern sagt sie, dass die Menschen in sich mobilisiert sind, weil sie sich mit einem sozialen Element, einer Gruppe identifizieren, dass durch Zuordnung und Einbindung innere Beteiligung zustande kommt. Bei Mouffe ist das immer partikular, nur dem Gestus nach vorübergehend universell, nie real total. Ich sage, dass es die Ganzheit gibt und dass auch unsere Teilhabe am übergreifend Gemeinsamen in dem Moment, wo wir es gemeinsam erleben, mobilisierend wirkt. Das Gemeinsame ist durch den immer währenden Bezug immer schon vorhanden und wird durch Erleben aktualisiert. So lange wir auf den Konflikt als Folie der Selbstbeobachtung orientieren, ist uns dieses Erleben nicht zugänglich. Wenn wir die Gemeinsamkeit zur Grundlage der Selbstbeobachtung nehmen, wird es möglich, die Mobilisierung der Personen anhand des Übergangs zwischen persönlichem und gemeinsamem Imaginären, wo sich die Vergemeinschaftung vollzieht, vorzustellen.

Die Problematik der fehlenden Gemeinsamkeit ist in der Diskussion um Mouffes Theorie präsent. Die Gegner*innenschaft kann nicht so weit getrieben werden, dass die Grundlage der Auseinandersetzung, bestehend aus einem gemeinsamen politischen Raum mit dem politischen Imaginären, verloren geht. In „Über das Politische“ nimmt Mouffe keine Einschränkung ihrer auf dem Antagonismus basierenden Position vor, die Ausführungen zur „gemeinsamen Verkehrssprache *respublica*“ werden andernorts vorgenommen. Wie Alex Demirovic schreibt: „Äquivalenz und Differenz dürfen nicht zum Äußersten getrieben werden. Die Akteure müssen sich immer wieder moderieren (...).“⁴¹⁹ Das deutet auf einen grundlegend strategischen Umgang mit kollektiven Identitäten und die Notwendigkeit, die Gemeinsamkeit vor der Verschiedenheit zu betonen hin. Er gibt damit auch einen Hinweis auf die von mir beschriebene theoretische Inkohärenz Mouffes.

So kann auch auf die Kollektividentitäten bei Mouffe nicht unhinterfragt Bezug genommen werden, wenn wir die Einsprüche Derridas gegen solche mit einbeziehen, selbst wenn Identitäten bei Mouffe immer diskursiv erzeugte sind: nach Derridas

⁴¹⁹Alex Demirovic (2007): „Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft in : Martin Nonhoff (Hg.): „Diskurs/ radikale Demokratie/ Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“, Bielefeld, S.55-86, S.77.

Auffassung ist die Alterität und Singularität jedes Einzelnen unhintergebar und nicht repräsentierbar: Aufgrund der unbedingten Besonderheit der Mitglieder gibt es immer etwas, das sich der Repräsentation entzieht – wäre das nicht der Fall und Mitglieder und Repräsentation würden identisch zusammen fallen, würde damit auch die Repräsentation unmöglich. Kollektivität setzt damit immer „eine innere Differenz voraus, eine nicht einholbare Besonderheit ihrer Mitglieder.“⁴²⁰ Mit der Komplexitätstheorie ließe sich Repräsentation durchaus als ein Ganzheitsphänomen ansehen. Derrida jedoch gipfelt in der Frage: „Wer könnte je ein ‚wir‘ wagen, ohne zu zittern?“⁴²¹ Somit sind auch die Mouffeschen „Wir“ fragile, durch Hinterfragung jederzeit dekonstruierbare. Sie gesteht das zwar in der Prämisse zu, wenn sie sagt, kollektive Identitäten werden diskursiv erzeugt,⁴²² nicht aber in der Konsequenz, in der es Identitäten ja dann doch gibt. Das ist nicht konsequent genug. Die Möglichkeiten, Repräsentation als ein Ganzheitsphänomen anzusehen und damit einen Zugang zu Theorien auch des institutionellen Designs zu finden, bleiben ihr versperrt.

Ist es möglich, die Konstruktion von Identitäten ohne ein Außen zu denken? Ein Hinweis darauf liegt darin, dass durch die Bezugnahme auf ein Außen das Außen ja immer zum Teil des Innen werden lässt; dadurch vollzieht sich im Moment des Bezugs die Ganzheit; in ihren weit reichenden Implikationen kann diese Frage im Zuge dieser Arbeit nicht beantwortet werden. Es ist jedoch auch im Rahmen der (post)strukturalistischen Innen-/Außen-Unterscheidung möglich, eine globale politische Gemeinschaft zu denken, die sich etwa temporal von denen abgrenzt, die vorher gelebt haben und zum Beispiel Ressourcen der Erde verschwenderisch verwendet und Landschaft zerstört haben. So ist auch im genannten Theorieset vorstellbar, ohne etwaige Bewohner*innen anderer Planeten auszuschließen, ein Außen zu konstruieren, dass durch ideelle Gründung in einer gegebenen Gegenwart entsteht. Vielmehr ist es aber nötig und möglich, auf die Konstruktion eines Außen im Bewusstsein um seine Unmöglichkeit in der Zirkularität zu

⁴²⁰ Bonacker (2001): S. 202.

⁴²¹ Jacques Derrida (2002): „Lyotard und wir“, Berlin, S. 5.

⁴²² Chantal Mouffe (2014): „Die Welt politisch denken“, Frankfurt/ M., S. 79.

verzicht. Was dann übrig bleibt, ist Polarität in gleicher Qualität, die in Gemeinsamkeit gehalten werden kann.

Pluralismus und Konflikt sind bei Laclau und Mouffe eine unargumentierte Ineinsetzung. Talcott Parsons „The Structure of Social Action“ legt die Grundlage für eine Sozialtheorie unter anderen Prämissen, nämlich dahingehend, dass „social stability is grounded in cooperation and concensus, not merely in exchange or conflict.“⁴²³ Darauf weisen auch die Ausführungen Leforts und Gauchets hin, indem sie deutlich machen, dass erst die Einheit der symbolischen Ordnung die Grundlage für Konflikt darin bildet. Der Konflikt bestätigt die Einheit der symbolischen Ordnung erst und schreibt sie fort.⁴²⁴ Es ist die Frage, ob wir den Konflikt tatsächlich zur Grundfolie der Gemeinschaftsbildung zu nehmen brauchen, oder ob es nicht auch andere – damit auch strategische – Optionen gibt.

Bei Laclau und Mouffe gibt es in ihren Worten die Totalität der Gesellschaft nicht, wohl aber den Universalismus. Partikularitäten und Universalismus stehen bei Laclau immer in Verbindung zueinander, insofern, dass es nötig ist, Universalismus zu beanspruchen, wenn man Unterordnung überwinden will.⁴²⁵ Die partikularen, vorläufigen Identitäten entstehen mit Machtverhältnissen. Gruppen können durch Machtpolitik in ihrem Universalitätsanspruch hegemonial werden. Gewissermaßen gibt es bei Laclau kontingent viele Universalismen. Aus meiner Sicht ist hier anzufügen, dass sich daraus ein Kollektiv an Universalismen bildet, die Einheit, die sich daran konstituiert, dass alle Universalismen eins gemeinsam haben: Universalismen zu sein; daraus ergibt sich eine Ganzheit, die mehr sein kann als die Teile. Weil Pluralität für sie gleich bedeutend mit Konflikt ist, können Laclau und Mouffe die Einheit nicht erfassen:

So ist für Laclau und Mouffe der Fakt des Pluralismus gleichbedeutend mit seiner Implikation, dem Konflikt.⁴²⁶ Eine solche Ineinsetzung ist nicht nachvollziehbar, da es – und hier greife ich einen Vorschlag Laclaus auf, „aus meinem Diskurs herauszutreten

⁴²³ Jane J. Mansbridge (1990): „The Rise and Fall of Self-Interest in the Explanation of Political Life“ in: dies. (Hg.): „Beyond Self-Interest“, Chicago, S. 3- 24, S. 11.

⁴²⁴ Vgl. Brodocz (2015): S. 33.

⁴²⁵ Laclau (2002): S. 55.

⁴²⁶ Laclau/ Mouffe (2015): S. 23.

und seine Gültigkeit zurückzuweisen in Begriffen, die gänzlich unvereinbar mit ihm sind“⁴²⁷ - ebenso vorstellbar ist, dass wir unsere Verschiedenheit im Bewusstsein um die darin bestehende Gleichheit in Einheit auflösen. Laclau und Mouffes Einwand gegen eine solche Konzeption vollzieht sich auf Grundlage ihrer Betonung von Machtverhältnissen. Implizit knüpfen Laclau und Mouffe an den Weberschen Machtbegriff an, wenn sie Machtverhältnisse als solche der Unterordnung verstehen.⁴²⁸ Mouffes und Laclaus Umgang mit Macht bringt diese fast zum Verschwinden: wenn alle Macht haben, habe keiner Macht, so die beiden im Vorwort zur deutschen Ausgabe von „Hegemonie und radikale Demokratie“.⁴²⁹ Aus meiner Sicht wird das dem Begriff von Macht nicht gerecht, den anzusetzen angemessen wäre: Macht ist, so verstehe ich sie, die Ursache der anderen sein. Es handelt sich um ein Durchwirkungsverhältnis, an dessen Ausgangspunkt der*die Machthabende und der andere gleichermaßen stehen. So gesehen besteht ein solches Durchwirkungsverhältnis aller auf alle, wenn alle Macht haben, und das ist nicht nichts sondern etwas. Weil Macht in dem Sinne eine Kraft ist, annulliert sie sich nicht einfach, wenn alle Macht haben, sondern konstituiert vielmehr den gemeinsamen politischen Raum und die politische Gemeinschaft.⁴³⁰ Sie ist ein Medium und Ausdruck unserer Souveränität.

Laclau und Mouffe geben als Ziel ihrer Theorie mit der Konstituierung eines wirklichen Pluralismus an, dass „Unterordnungsformen zerstört werden, was die Bildung einer Äquivalenzkette zwischen den verschiedenen demokratischen Forderungen voraussetzt.“⁴³¹ Nach Laclau und Mouffe bleibt das durch die Ordnung Ausgeschlossene immer in ihr als Ausgeschlossenes präsent.⁴³² Dennoch steht die Frage, und wirft eine nach der Stringenz der Theorie auf, inwiefern das soeben angegebene Ziel nicht auf eine wie auch immer versöhnte oder man könnte sagen glückliche Gesellschaft, wie ich die Gesellschaft nenne, in der die Wünsche der Personen verwirklicht werden, hinausläuft. Wenn Unterordnung zerstört ist, haben wir dann nicht die Gesellschaft der

⁴²⁷ Laclau (2002): S. 47.

⁴²⁸ Laclau/ Mouffe (2015): S. 24ff.

⁴²⁹ Laclau/ Mouffe (2015): S. 28.

⁴³⁰ Arendt (2007): S. 252f.

⁴³¹ Laclau/ Mouffe (2015): S. 24.

⁴³² Laclau/ Mouffe (2015): S. 27.

größtmöglichen Verwirklichung aller Personen? Laclau und Mouffes Absage an ein solches Modell wie das von mir Vorgeschlagene möchte ich entgegen halten, dass es sich gesamtgesellschaftlich erst einmal lohnen würde, sich darauf einzulassen und seine Effekte und seine Verwirklichung zu erforschen, statt es schon theoretisch abzulehnen. Die Unmittelbarkeit des Erlebens, auf dessen Verabschiedung die Theorie von Laclau und Mouffe nach eigenen Worten aufbaut⁴³³, mit der Objektivität aufzugeben, ist unnötig und nicht Ziel führend. Aus meiner Sicht gebührt der Unmittelbarkeit des Erlebens ein wesentlich höherer Stellenwert, wenn wir zur Belebung der Strukturen des Politischen kommen wollen. Wenn wir das Erleben in seiner Fülle, nicht die in der Kompetition allein als legitim angesehenen Argumente der Vernunft, zur Grundlage des Diskurses und damit der Gemeinschaftsbildung nehmen, wird es möglich, Ideen ebenso wie Affekte in den politischen Raum einzubringen; die Personen wären in ihrer Lebendigkeit präsent. Das würde zu einer größeren Teilnahme aller Beteiligten führen. Insofern ist die Kritik am Liberalismus explizit von Mouffe, implizit auch bei Laclau, wenn wir den Rationalismus der liberalen Gesellschaftstradition zuschreiben, da sie historisch miteinander und ineinander verwoben emergierten⁴³⁴, notwendig, da es, zur Integration der Affekte in den Diskursraum, nötig ist, die Modi des Ausdrucks in ihren Grundlagen zu erweitern, anders zu stellen.

Ich widerspreche Mouffe da, wo sie die Mobilisierung von Affekten an kollektive Identitäten knüpft, die klassisch als Gruppenzugehörigkeit durch Vollzug von Abgrenzung verstanden werden. Damit wir die Affekte in die Mobilisierung bringen und ins Erleben kommen können, erst für die Person und dabei im besten Fall im Ausdruck, das ist die Lebendigkeit, wenn das volle Erleben in den Ausdruck kommt, ist es nötig, dass ein Bezug statt findet: auf eine diskursive Figur, im weitesten Sinne auf den anderen. Dabei ist es der Bezug, nicht die Abgrenzung, die die Wirklichkeit stiftet, die wir dadurch erleben. Affekte mobilisieren, aber es ist nicht die Abgrenzung, sondern ihr bloßes Erleben, das unsere Teilnahme am anderen steigert.

⁴³³ Laclau/ Mouffe (2015): S. 26.

⁴³⁴ Zum Beispiel der liberal geprägte Grundlagentext der Erklärung der Menschenrechte nennt Menschen gleich in Würde und Vernunft und erhebt die genannten Kriterien damit zu heraus ragenden Kriterien des Menschlichen.

In der Schlussfolgerung lässt sich sagen, dass aus meiner Sicht die Menschen heute in großer Zahl nicht an den Wahlen teilnehmen oder demokratiefeindliche Parteien wählen, nicht, weil es nicht genug mobilisierten Konflikt im politischen System gibt, sondern weil vielmehr die Form der Auseinandersetzung nicht ihrem Wünschen entspricht; im Mehrheitsprinzip andere zu übervorteilen entspricht nicht ihrem Bedürfnis, wechselseitig die Souveränität der anderen zu achten, wie es mit dem Konsensprinzip möglich ist. Der Antagonismus, den Laclau und Mouffe figurieren, produziert in seinen sozialen Implikationen unter der Voraussetzung des Mehrheitsprinzips Gewinner*innen und Verlierer*innen. Das ist jedenfalls nicht der von mir gewünschte Modus der Vergesellschaftung. Wenn wir das Wünschen als den Modus ansehen, in dem wir die größte Kraft zur Gestaltung haben, ist es eine lohnenswerte Grundlage der Gemeinschaftsbildung.

Ein hoher Stellenwert kommt bei der Stärkung der politischen Gemeinschaft und der Herausbildung einer *respublica*, der Frage nach dem gemeinsamen Kommunikationsraum einer politischen Gemeinschaft zu: Es geht dabei um die jenseits der konkreten Räume – beispielsweise anhand von Medienformaten gebildete Teilöffentlichkeiten⁴³⁵ – zu konstituierende Öffentlichkeit, in der sich die Gemeinschaft begegnen kann. Die Öffentlichkeit unserer Tage ist als fragmentiert zu beschreiben.⁴³⁶ Damit gehen wir auf das Phänomen ein, demnach Teilgruppen der Gesellschaft über ihre je eigenen Kommunikationskanäle verfügen und sich kaum übergeordnet in einem Forum begegnen. Auch die (nur zu vermutende⁴³⁷) Kernfunktionalität virtueller sozialer Netzwerke wie Kommunikationsplattformen immer nur das Ähnliche zu zeigen, wirkt in die Richtung, dass es Kommunikation nur innerhalb von Teilen der Gesellschaft gibt. Für eine demokratisch verfasste Gemeinschaft stellt ein solcher Befund ein Problem insofern dar, als dass es für die gemeinsame Entscheidung der gemeinsamen

⁴³⁵ Otfried Jarren/ Patrick Donges (2006): „Politik und Kommunikation in der Mediengesellschaft. Eine Einführung“, Wiesbaden..

⁴³⁶ Stephan Eisel (2011): „Internet und Demokratie“, Freiburg, S. 164ff.

⁴³⁷ Nicht nur für eine Qualifikationsarbeit, auch für die demokratische Gesellschaft stellt es ein Problem dar, wenn über den Modus der Verknüpfung auf ihren virtuellen Plattformen wegen des Geschäftsgeheimnisses nichts gewusst werden kann und keine Einflussmöglichkeit besteht.

Kommunikation und Bewusstseinsbildung bedarf.⁴³⁸ Castoriadis hatte auch auf die Spaltung des modernen politischen Imaginären nach Gruppen hingewiesen. Für die Bildung eines gemeinsamen politischen Raumes, wie ihn Greven beschreibt oder die Nutzung einer *respublica* als Verkehrssprache, auf die Mouffe verweist, ist allerdings die Etablierung eines gemeinsamen Diskussionsraumes notwendig. Es stellt sich für uns also die Herausforderung, Kanäle oder Anziehungspunkte zu entwickeln, die in den Debatten Gemeinschaft bildend wirken.

Eine Theoretikerin, die sich mit der Kommunikation in demokratischen Gesellschaften beschäftigt hat, ist Hannah Arendt. Arendt beschreibt „unser Realitätsgefühl [als] durchaus davon abhängig, dass es einen öffentlichen Raum gibt, in den etwas aus der Dunkelheit des Verborgenen und Geborgenen heraus treten kann.“⁴³⁹ Das Öffentliche sei dadurch gekennzeichnet, dass es „für jedermann sichtbar und hörbar ist“.⁴⁴⁰ Darunter wären alle relevanten Vorgänge zu verstehen, die nachvollzogen werden können – etwa Protokolle, Dokumente und öffentliche Debatten, was in unseren Tagen keineswegs bedeuten muss, dass es auch wirklich rezipiert wird, eine Öffentlichkeit an ihm Anteil nimmt. Während in Arendts Analyse Medialität und Information noch synchron sind, sehen wir uns heute einer Breite an verfügbarer, durchaus gemeinsam relevanter Information einer ausgefächerten Bürger*innenschaft gegenüber. Insofern wird die zweite Komponente ihrer Definition des Öffentlichen für uns problematisch: „Der Begriff des Öffentlichen bezeichnet zweitens die Welt selbst, insofern sie das uns Gemeinsame ist und sich von dem unterscheidet, was uns privat zu eigen ist, also dem Ort, den wir unser Privateigentum nennen.“⁴⁴¹ Demzufolge finden sich heute viele Welten, die aus den je verschiedenen Lebensbereichen und -präferenzen in den Kommunikationskanälen resultieren. Gegenüber der Definition Arendts finden wir heute eine veröffentlichte Privatwelt etwa in sozialen Netzwerken und Reality Shows, die, wo sie Fragen der Gesellschaft berührt, auch politisch wird. Eine solche Tendenz ist

⁴³⁸ Vgl. die Agora in der griechischen Polis oder die Massenkommunikationsmedien, die noch bis Ende des 20. Jahrhunderts Gesellschaft bestimmend wirkten.

⁴³⁹ Arendt (2007): S.64.

⁴⁴⁰ Arendt (2007): S. 62.

⁴⁴¹ Arendt (2007): S. 65f.

ein Problem für demokratische Souveränität, die nur im gemeinsamen Erleben und Ausdruck verwirklicht werden kann. Es kommt darauf an, durch die Stärkung der Relevanz des gemeinsamen Entscheidens – durch globalen Institutionenaufbau, der auf einem *demos* basiert, durch Rückholung von Entscheidungsmaterien ins politische System – an Voraussetzungen eines globalen politischen Imaginären anzuknüpfen und ein solches weiter auszuprägen. Das ist die einzige Möglichkeit, der Fragmentierung der Gesellschaft, die Anteil an der Demobilisierung hat, zu begegnen.

Arendts Konzept ist weniger auf Kontroverse als auf die Konstitution des Gemeinsamen ausgelegt, weswegen ihr Ansatz im Bezug auf die Bildung des politischen Raumes für die vorliegende Argumentation spannend ist. „Der öffentliche Raum wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, dass sie gleichsam über- und ineinander fallen.“⁴⁴² Für Arendt besteht die Schwierigkeit darin, dass „in der Massengesellschaft (...) die Kraft verloren [ist], zu versammeln und zu trennen.“⁴⁴³ Für Arendt leitet sich dies aus einer Welt- und Sprachlosigkeit gegenüber den Massenmedien her. Im beginnenden 21. Jahrhundert sehen wir uns eher in der Lage, dass überwiegend das, was Arendt als das Private bezeichnete, in Teilöffentlichkeiten publiziert und damit zum Gegenstand der Vergemeinschaftung gemacht wird, während die gemeinschaftlich relevanten, die Lebenswelt übergreifend prägenden Belange keineswegs übergreifend rezipiert werden.⁴⁴⁴ „Wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemein ist.“⁴⁴⁵ – Arendt bestimmt dabei die dingliche Welt als prägend, als die Grundlage für die sich entspinneenden Weltbeziehungen. Gerade in einer sich in den Lebensformen ausdifferenzierenden Gesellschaft, in der sich Gruppen anhand kultureller Prägung und/oder Präferenzen organisieren, bietet diese Definition die Grundlage, ein weit greifendes Auseinanderfallen zu beschreiben. Der Befund entspricht etwa auch der Beschreibung Castoriadis' zu den Teilungen im modernen politischen Imaginären. Das gemeinsam zu

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Ibid,

⁴⁴⁴ Das sieht man schon anhand des Verzichts auf Mediennutzung. Vgl. Nadine Hauke/ Bodo Flaig (2015): „Sinus-Milieu-Studie“, http://www.sinus-institut.de/fileadmin/user_data/sinus-institut/Bilder/sinus-mileus-2015/2015-09-23_Sinus-Beitrag_b4p2015_slide.pdf, Stand: 24.8.2017.

⁴⁴⁵ Arendt (2007): S. 66.

Entscheidende stellt die einzige Grundlage dar, die eine gemeinsame Öffentlichkeit zu konstituieren in der Lage ist. Umso relevanter wird anhand dieser Positionsbestimmung die Notwendigkeit der Etablierung eines gemeinsamen politischen Raumes sowohl anhand übergreifend zugänglicher konkreter Medialität, wie sie zum Beispiel eine von der öffentlichen Hand zur Verfügung gestellte digitale Agora wäre, als auch im Sinne der Ausprägung gemeinsamer Bezugspunkte, wie sie in V. als „Orientierungspunkte des Entscheidens“ vorgestellt werden.

V. Gemeinschaft und Institution

Greven bestimmt den politischen Raum als durch Kommunikation über Entscheidungen hervor gebracht. Er weist darauf hin, dass es Probleme gibt, die die Weltgesellschaft betreffen und schlägt selbst Kooperation und transnationale Regime dafür vor. Diese hätten, „solange sie unterhalb des Integrationsniveaus einer politischen Weltgesellschaft mit einem integrierten politischen Raum“ behandelt würden, dieselben Fragen der Mitgliedschaft und der Konstitution eines politischen Raumes zu bearbeiten wie die einzelstaatlichen Gemeinschaften heute.“ Greven gibt also einen impliziten Hinweis auf eine Notwendigkeit der Entwicklungsrichtung hin zur politischen Weltgesellschaft, den ich im folgenden explizieren möchte. Zudem greife ich das Theorem Leforts insofern auf, als dass, wenn große Teile der Bürger*innen nicht wählen, weil sie die einzelstaatlichen politischen Institutionen weder als Ausdruck ihrer Souveränität noch relevant zur Lösung der anstehenden Fragen sehen, in meinen Augen die Notwendigkeit folgt, politikphilosophisch, -theoretisch und –praktisch zur Etablierung der politischen Weltgesellschaft zu kommen. Das heißt auch, dass ein gemeinsames Imaginäres im Umfeld der gemeinsamen Entscheidungen ausgeprägt wird: und damit Integration erfolgt.

Die Weltgesellschaft ist heute schon davon gekennzeichnet, dass nicht nur die Kommunikation über, auch die Wirkungen von Entscheidungen längst über die Staaten

hinaus gehende Reichweiten erreicht haben⁴⁴⁶, sodass, gemessen an der Forderung, dass jedes an den Entscheidungen mitwirken können möge, von denen es betroffen ist, eine Abgrenzung der Gemeinschaften in den einzelstaatlichen Grenzen kaum noch denkbar ist. Eine politische Weltgesellschaft wäre dadurch gekennzeichnet, dass es auch gemeinsame Institutionen, basierend auf einem globalen Souverän gäbe. Das ist die Beschreibung der globalen politischen Gemeinschaft. Während Raulet „Globalisierung“ kritisch als einen Begriff zur Ausbreitung neoliberaler Hegemonie beschreibt, die als eine „neue Metaphysik“⁴⁴⁷ ein „neues Alleindenken“⁴⁴⁸ schafft, möchte ich auf einen Begriff von Mitgliedschaft an einer Gemeinschaft kommen, der der Globalität, der Reichweite in Tiefe und Ausdehnung des politischen Entscheidens entspricht.

Gibt es gemeinsame ideelle Grundlagen, auf die aufbauend gemeinsame Institutionen auf Basis eines globalen Souveräns errichtet werden können? Haben wir Grundlagen, von denen aus das globale politische Imaginäre weiter entwickelt werden kann? In der Tat können wir da an etwas anknüpfen: Auf Ebene der Welt bedingt ein gemeinsames, auf traditioneller Lebensform beruhendes Wertefundament, das, wie Tugendhat ausführt, auf der „goldenen Regel“ basiert, potentiell das Entscheiden einer politischen Gemeinschaft.⁴⁴⁹ Die „goldene Regel“, wie er sie nennt, lässt sich so zusammen fassen, dass niemand etwas tun möge, das er* sie sich nicht wünscht, dass es ihm*ihr zugefügt werde und ist in der abendländischen Tradition als der kategorische Imperativ Kants ausformuliert. Dennoch, Greven hat das nicht regional eingegrenzt, ist im Rahmen des Konzeptes der politischen (Welt-)gesellschaft davon auszugehen, dass auch global zunehmend potentiell jeder Lebensbereich politisiert werden kann: also potentiell zur Entscheidung steht. Auch auf globaler Ebene stellt das gemeinsame Entscheiden in autoritativen Strukturen die einzige Möglichkeit dar, Kontingenz mit einer politisch zu setzenden Zielorientierung, also anders etwa als die globalen Finanzmärkte, zu bearbeiten. Die politische Gemeinschaft, die auf gemeinsamen, sich aus einer

⁴⁴⁶ Das lässt sich etwa anhand der konzeptionellen Unterscheidung von politischer Gesellschaft und politischem Raum bei Greven herleiten, dernach letzterer über die einzelstaatlichen Grenzen hinaus reichen kann. Vgl. Greven (2009): S. 84.

⁴⁴⁷ Raulet (2012a): S. 42.f.

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Ernst Tugendhat (1993): „Vorlesungen über Ethik“, Frankfurt/ M., S. 348.

Souveränität des *demos* ableitenden Verfahren beruht, gibt es global noch nicht. Es soll im folgenden argumentiert werden, dass und wie eine solche durch uns zu bilden ist: das folgt zum einen aus der den demokratischen Ordnungen zugrunde liegenden Idee der Selbstregierung in allen Fragen und fordert uns zum anderen auf, Modelle der ideellen Gehaltenheit einer solchen Ebene zu entwickeln. Das tue ich im folgenden, indem ich Beiträge zur Bildung globaler Institutionalität und Einwände dagegen diskutiere.

In der Argumentation soll der Befund einer „Weltgesellschaft“, der in der soziologischen und politischen Theorie verbreitet ist, mit der Feststellung einer „Schicksalsgemeinschaft“, wie Jellinek sie im Zusammenhang mit der Staatstheorie des frühen 20. Jahrhunderts entwickelt, ergänzend diskutiert werden. Ich greife die kosmopolitane Theorie David Helds auf, zeige, wo sie nicht weit genug geht und diskutiere die Einwände David Millers gegen ein Verständnis, demnach sich die Bürger*innen immer in gleicher unmittelbarer Verantwortung füreinander befinden.

Dabei greife ich auch die poststrukturalistischen Theorien noch einmal auf, deren Protagonistin Mouffe die Möglichkeit der Weltbürger*innenschaft im Grundsatz verneint und zeige aufbauend auf meiner Argumentation in IV., dass auch auf globaler Ebene konsensuale Strukturen zu gründen möglich wäre. Es würden möglicherweise andere oder weniger Themen miteinander entschieden, immer dann, wenn ein Eingriff in das Leben einer Person vollzogen sein wollte, brauchte es ihre Zustimmung. Das Ziel solcher Institutionen kann darin liegen, das, was gemeinsam ist, umzusetzen. Meine These ist, dass, wenn keines den Satz „Es möge allen gut gehen“ verneint, eine breite Grundlage vorhanden ist.

1. Die globale Gemeinschaft

Wenn wir zu einer Ermächtigung der Bürger*innen kommen wollen, brauchen wir ein Souveränitätsverständnis, das auf der Beteiligung der Bürger*innen aufbaut. Für David

Held ist klar, dass „wenn die Bürger ihre demokratischen Rechte effektiv nutzen sollen, (...) alle Bereiche, die ihr Leben beeinflussen, innerhalb der Entscheidungsmöglichkeiten der Bürger liegen [müssen].“⁴⁵⁰ Er weist darauf hin, dass menschliches Zusammenleben in Demokratien sich auf mehreren Ebenen organisiere, wobei „einige der Kräfte, die die Welt am stärksten prägen, öffentlich diskutiert und an demokratische Diskussionsprozesse gebunden werden sollen“⁴⁵¹, und das weltweit. Für ihn sind diese Zusammenschlüsse mehrstufig organisiert und zu organisieren, wobei der globalen Ebene aus seiner Sicht ein höherer Stellenwert zukommen möge. Held sieht „überlappende Schicksalsgemeinschaften“⁴⁵²; er denkt damit Subsidiarität ohne den globalen Souverän. Denn er will eine Versammlung der Regierungen und Institutionen⁴⁵³, die sind jedoch aus meiner Sicht für Außenpolitik zuständig. Zugleich sind viele der Institutionen, die er benennt, durch Regierungen besetzt: es handelt sich in meinen Augen um einen recht gouvernementalen Ansatz. Held spricht sich sogar für die Vielfalt einzelstaatlicher politischer Institutionen aus.⁴⁵⁴ Das ist aus meiner Sicht souveränitätsbezogen Kleinstaaterei. Sein Verständnis kosmopolitaner Souveränität, die er von der Staatsauffassung von vor 1945, in der die Souveränität anhand der Ableitung über das Staatsgebiet im Vordergrund gestanden hätte, und der liberalen Souveränität, die die nationalstaatliche Garantie der Menschenrechte bedeutet hätte, ableitet, versteht er als ein netzartiges Gebilde. Er sieht sie als „die miteinander vernetzten Einflussbereiche der öffentlichen Autorität, die von einem übergreifenden kosmopolitanen rechtlichen Rahmen geformt und begrenzt werden.“⁴⁵⁵ Er sieht die Notwendigkeit globaler „demokratische[r] Foren“, die mit Verbindlichkeit und autoritativ „Entscheidungsträger zur Verantwortung ziehen.“ Das formiert die Anforderung, einen Souverän zu bilden, ohne sie auszuformulieren.

⁴⁵⁰ David Held (2013): *Kosmopolitanismus. Ideal und Wirklichkeit*, Freiburg/ München, S. 26.

⁴⁵¹ Held (2013): S. 11.

⁴⁵² David Held (2004): „Global Covenant. The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus“, Cambridge/ Malden, S. 107. Eigene Übersetzung.

⁴⁵³ Held (2004): S. 110.

⁴⁵⁴ Held (2004): S. 4.

⁴⁵⁵ Held (2013): S. 27.

Held setzt sich für einen Kosmopolitanismus ein, der drei Prämissen folgt: 1. Egalitärer Individualismus, 2. Gegenseitige Anerkennung 3. Unparteiische Argumentation. „Der erste Punkt bedeutet, dass Individuen den ‚letztlich entscheidenden moralischen Bezugspunkt darstellen‘. Der zweite Punkt besagt, dass die moralische Gleichwertigkeit von Personen letztlich von allen anerkannt werden sollte. Der dritte schließlich hält fest, dass die Forderungen einer jeden Person in der öffentlichen Deliberation und Diskussion unparteiisch angehört und erwogen werden sollte.“⁴⁵⁶ Mit dem Vernetzungsmodell möchte Held sein Konzept gegen die zum Beispiel kommunitaristische Kritik der Entfremdung der Bürger*innen aus ihren Gemeinschaften immunisieren, wenn er darauf hinweist, dass „Differenz und lokale[n] Zugehörigkeiten“⁴⁵⁷ viel Raum zukämen.

Held vertritt ein kosmopolitisches Souveränitätsmodell, „in dem sich an verschiedenen Orten der Macht innerhalb und außerhalb des Nationalstaates Entscheidungsprozesse vollziehen.“⁴⁵⁸ Es sind Governance-Prozesse von Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen, die für Held dieses Gefüge auf weltweiter Ebene ausmachen. „Geschlossene politische Gemeinschaften [verlieren] ihre Rolle als die alleinigen Zentren legitimer politischer Macht.“⁴⁵⁹ Held sieht die politische Gemeinschaft also noch immer auf der Ebene der Nationalstaaten, auch wenn er sich für weitgehende Vernetzung einsetzt: „Wir brauchen ein System politischer und moralischer Interaktion, um miteinander leben zu können und gemeinschaftlich an der Lösung unserer gemeinsamen drängenden Probleme zu arbeiten: ob bei ökologischen Katastrophen oder beim Finanzkollaps – es gibt keine andere Lösung als eine gemeinsame.“⁴⁶⁰ Wenn wir Souveränität im Zuge der Herausbildung der Weltgesellschaft nicht einfach verlieren wollen, kommt es darauf an, dass wir Souveränität auf die globale Ebene übertragen: durch die Errichtung autoritativer demokratischer Institutionen auf Weltebene. Doch die Akteure auf der globalen Ebene bleiben bei Held in erster Linie zwischenstaatliche und Nichtregierungsorganisationen,

⁴⁵⁶ Held (2013): S.24.

⁴⁵⁷ Held (2013): S.27.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Ibid.

⁴⁶⁰ Ibid.

neue staatliche – wie etwa die EU, mit allen Einsprüchen zum Stand der Verwirklichung demokratischer Souveränität auf EU-Ebene – schlägt er nicht vor. „Innerhalb Europas erzeugt die Konvention zum Schutz der Menschenrechte, zusammen mit der EU, neue Institutionen und neue Rechts- und Governance-Ebenen, die die politische Autorität unter sich aufteilen (...). Innerhalb der weiter gefassten internationalen Gemeinschaft haben Regeln, die u.a. Kriege, Waffensysteme, Kriegsverbrechen, Menschenrechte und Umweltpolitik bestimmen, die Staatenordnung begrenzt, indem sie die nationalen politischen Gemeinschaften in neue Formen und Ebenen von Rechenschaftspflichtigkeit und Governance einbetten.“⁴⁶¹ Damit ist beschrieben, dass die staatliche Autorität – also das mit dem Gewaltmonopol verbürgte rechtsförmige Handeln der Regierung – sich über mehrere Ebenen verteilt, die Souveränität – die Willensbildung des Souveräns – hingegen, wenn wir davon ausgehen, dass die Setzung eines gemeinsamen Rechtsrahmens für spezielle globale Probleme vonnöten ist, hat ihre Entsprechung auf dieser Ebene noch nicht gefunden; Bürgerinnen und Bürger würden durch die einzelstaatlichen Regierungen am Ausarbeiten dieser Regelwerke nur unzureichend vertreten, wenn wir davon ausgehen, dass diese vor allem für die von ihnen vordergründig vertretene Politikebene gewählt werden.⁴⁶² Wenn es originär globale Herausforderungen gibt, wie mit Colin Crouch die Regulierung von wirtschaftlichen Kreisläufen oder mit Held u.a. die Klimaherausforderungen benannt werden könnten und wir Grundsätze demokratischer Souveränität verwirklichen wollen, folgt daraus, dass es auch eine originäre Governing Ebene mit eigenständiger Legitimierung durch den sie konstituierenden Souverän braucht. Es besteht demnach eine Legitimitätslücke auf globaler Ebene, die Held nicht sieht.

Darauf kann auch im Licht vertragstheoretischer Überlegungen hingewiesen werden, die auf keine andere Gemeinschaft als die vorgängige, performativ sich selbst erklärende setzen können.⁴⁶³ Sie setzen einen Schwerpunkt, der in die gleiche Richtung weist. „Es

⁴⁶¹ Held (2013): S.88.

⁴⁶² Was als Außenpolitik praktiziert wird, kann nicht der Notwendigkeit der Vertretung eines globalen Demos entsprechen.

⁴⁶³ Jacques Derrida (2000): „Otobiografien – die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens“, in: Jaques Derrida/ Friedrich Kittler (Hg.): „Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht.“, Berlin, S. 7- 63.

wird eine Identität unterstellt zwischen dem Erklärenden (der fiktionalen demokratischen Legitimationsinstanz) – *wir, das Volk verfügen als Norm, dass* – und den Adressaten der Gründung – *wir, das Volk, welches die Normen befolgen muss*.⁴⁶⁴ Denn: „Es kann heute jedoch weniger als je zuvor davon ausgegangen werden, dass die schwer herzustellende Übereinstimmung zwischen denen, die Entscheidungen treffen und denen, deren elementare Interessen von diesen Entscheidungen betroffen sind, auf nationaler Ebene bestünde.“⁴⁶⁵ Held lässt die Frage globaler Souveränität, die in die Frage nach einem sich als solchen selbst erklärenden Demos mündet, jedoch aus. Auch Ingeborg Maus hat vielfach darauf hingewiesen, dass Supranationalisierung nur unter der Bedingung von Volkssouveränität legitim ist.⁴⁶⁶ Es kommt ihr besonders darauf an, dass Bürger*innen die Institutionen des politischen und Rechtssystems – im Kern die Gewaltenteilung – selbst setzen und damit ihre Autonomie gegenüber den Institutionen und Systemen erhalten bleibt.⁴⁶⁷ Aus meiner Sicht geht das nicht weit genug, weil dann z.B. die Bürger*innen in Küstenregionen, die von der Erhöhung der Meeresspiegel betroffen sind, niemals in einem gemeinsamen Verfahren auf die Lösung des gemeinsamen Problems einwirken können; sie könnten darauf hinwirken, dass ihre Regierungen eine Liga der Küstenstaaten errichten und auf die Klimaverursacher*innen einwirken, doch das wäre immer Außenpolitik; es entspräche nicht der Forderung nach einer „Weltinnenpolitik“.⁴⁶⁸

Die Notwendigkeit des gemeinsamen Institutionenaufbaus lässt sich auch noch vor anderem Hintergrund herleiten. Mit der Entgrenzung⁴⁶⁹ des politischen Raumes bei Greven wird es anhand der weiter gefassten Mitgliedschaft in der politischen Gesellschaft möglich, die politische Gemeinschaft über die einzelstaatlichen Grenzen

⁴⁶⁴ Juliane Spitta (2013): „Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee“, Bielefeld, S. 67.

⁴⁶⁵ Held (2013): S. 26.

⁴⁶⁶ Ingeborg Maus (2015): „Menschenrechte, Demokratie und Frieden : Perspektiven globaler Organisation“, Berlin.

⁴⁶⁷ Vgl. Hauke Brunkhorst (2011): „Legitimationsverhältnisse. Eine Replik auf Ingeborg Maus“, in: Oliver Eberl (Hg.): „Transnationalisierung der Volkssouveränität. Radikale Demokratie diesseits und jenseits des Staates“, Stuttgart, S. 317- 350, S. 322f.

⁴⁶⁸ Klaudius Gansczyk (2015) (Hg.): „Engagiert euch: Weltinnenpolitik für das 21. Jahrhundert“, Berlin.

⁴⁶⁹ Es wäre neben der räumlichen Entgrenzung ebenso möglich, eine zeitliche Dimension der Entgrenzung zu sehen: unser Ressourcenverbrauch nicht nachwachsender Rohstoffe etwa ist so hoch, dass für kommende Generationen gar nichts übrig bleiben wird.

hinweg zu denken. Nach Jellinek ist ein Staat gekennzeichnet durch ein Territorium, eine Bevölkerung und eine diese verbindende Souveränität, Herrschaft.⁴⁷⁰ Kennzeichnend sei auch eine sich daraus ableitende „Schicksalsgemeinschaft“⁴⁷¹. Meine erste Frage an das Modell ist: liegt ihm die Vorstellung zugrunde, dass Schicksal an allen Orten der Erde geteilt zugänglich wäre? Könnte das Schicksal, auch das kollektive, jemals geteilt sein? Vorstellbar ist es, dass es in unterschiedlichen Gewändern erscheint, durch Sprachmuster usw. hindurch. Wenn wir zudem von einer Entgrenzung der Betroffenheit ausgehen, also davon, dass die Entscheidungen einer verfassten politischen Gemeinschaft in einem gemeinsamen Kommunikationsraum weit über diese hinaus Wirkung und somit eine gemeinsame „Schicksalsgemeinschaft“ entfalten, dass die „Weltgesellschaft“ Bestand hat, wird es möglich, über die Erweiterung des Territoriums auch die weitere Ausdehnung der politischen Gemeinschaft zu erfassen. Dazu ist es nötig, auch im Bereich der Herrschaft, der Souveränität, auf Übertragungen auf die globale Ebene zu schauen. Wie kommt es zur globalen Schicksalsgemeinschaft?

Jellinek führt aus: „Zum Volke wird eine Vielheit nur durch eine sie einigende Organisation. Eine Organisation wird aber nur möglich kraft anerkannter Sätze über die rechtliche Willensbildung einer Vielheit, wodurch diese eben zur Einheit zusammen gefasst wird.“⁴⁷²⁴⁷³ Bislang umfasst diese Organisation, wenn sie als gültiges Recht über die EU hinaus geht, vor allem Fragen der zwischenstaatlichen Regulierung: Flüchtlingsrecht oder Verhalten im Konfliktfall. Jedoch weist die Vielzahl von zwischenstaatlichen Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen darauf hin, dass es Interessen der Zusammenarbeit oder der Entwicklungshilfe geben kann, die aus ideellen, programmatischen (Entwicklungshilfe, Klimafragen) Gründen oder solchen des staatlichen Eigeninteresses (realistischer Ansatz) zu Kooperation führen. Letzteres ist zum Beispiel anhand der Äußerung des damaligen Außenministers Peter Struck

⁴⁷⁰ Georg Jellinek (1914): „Allgemeine Staatslehre“, Berlin, S. 144ff. Vgl. Hanns Kurz: „Volkssouveränität und Volksrepräsentation“, Köln u.a. 1965, S. 132f.

⁴⁷¹ Vgl. Hermann Heller (1983): „Staatslehre“, Tübingen, S. 162ff.

⁴⁷² Jellinek (1914): S. 145.

⁴⁷³ Damit verweist Jellinek auf das Dilemma der performativen Gründung. Vgl. u.a. Derrida (2000).

erkennbar, „Deutschlands Sicherheit [werde] auch am Hindukusch verteidigt“.⁴⁷⁴ Angesichts des hohen Verflechtungsgrades wirtschaftlicher und finanzpolitischer von Organisationen verbürgter Instrumente steht die Frage, inwieweit dem nicht auch eine Legislative auf globaler Ebene entsprechen sollte: diesbezüglich sind zwei Problembereiche zu unterscheiden, derentwegen eine solche nötig wäre. Zum einen Aufgaben, die von einzelstaatlicher Politik nicht mehr geregelt werden können, weil sie grenzüberschreitende Gegenstandsbereiche haben, zum anderen Aufgaben, die von so weitreichender Tragweite für alle Volkswirtschaften sind, wie die Grundlegungen, die die G7, G20 etc. beschließen, dass sie nicht allein dem Regierungshandeln überlassen werden können, wenn dessen außenpolitische Aufgaben in der Wahrung der Sicherheitsinteressen und der Wohlfahrt⁴⁷⁵ besteht und sich Regulierung der Wohlfahrt nicht mehr in einzelstaatlichen Grenzen auffangen lässt. Das Wohl aller kann nicht von der Außenpolitik einzelner abhängen, da gibt es eine Souveränitätslücke. Zum ersten zählt die Besteuerung von Unternehmen oder generell das Setzen sozialpolitischer Standards der Umverteilung, das zweite ruft die Frage nach einer ausreichenden Legitimierung, den Aufbau Souveränität abbildender staatlicher Strukturen auf der globalen Ebene, einen globalen Demos, auf den Plan. Beide verweisen jedoch darauf, dass wir uns in eben einer solchen „Schicksalsgemeinschaft“ befinden, wie Jellinek sie als charakteristisch für die Angehörigen eines politischen Verbandes beschreibt. Deshalb könnte es auch nicht genügen, wenn die *demoi* kooperierten: wenn das Schicksal nicht geteilt, sondern gemeinsam vorliegt, braucht es auch gemeinsame Strukturen.

Die Schicksalsgemeinschaft ist konzeptionell abzugrenzen von der „Weltgesellschaft“, wie sie unter anderem Hauke Brunkhorst, Maurizio Bach und Ulrich Beck beschreiben. „Die Weltgesellschaft – mit ihrem global abrufbaren Wissensvorrat (Google), ihren Ideologien und Diskursen, ihren Klassen- und Herrschaftsstrukturen, ihren Ein- und Ausgrenzungsmechanismen und nicht zuletzt ihren Krisen – ist uns heute so vertraut

⁴⁷⁴ Vgl. Interview mit Außenminister Struck, veröffentlicht in: <http://www.heise.de/tp/artikel/13/13778/1.html>, Stand: 8.4.2014.

⁴⁷⁵ Ieuan G. John (1957): „Internationale Beziehungen: Einführung in die Grundlagen der Außenpolitik“, Oxford.

und selbstverständlich geworden, wie unsere unmittelbare Umgebung.“⁴⁷⁶ Damit ist der Begriff der Weltgesellschaft vor allem ein soziologisch-diagnostischer, der dem handlungsleitend-programmatischen Begriff der Schicksalsgemeinschaft nicht gegenüber steht, sondern ihn ergänzt: aus gemeinsamer Gesellschaftlichkeit entsteht in der Verknüpfung die Forderung nach gemeinsamen Institutionen, die uns ermöglichen, uns als Freie und Gleiche in einem *demos* gegenseitig anzuerkennen. Das gilt auch, wenn man wie Beck die Gesellschaft als aus nebeneinander in verschiedenen Welten lebenden Individuen wahrnimmt.

Auch Habermas ist der Auffassung, die Bürgerinnen und Bürger weltweit seien zu „einer unfreiwilligen Risikogemeinschaft“⁴⁷⁷ vereinigt worden. Dabei stellt sich die Frage: ist es auch eine Schicksalsgemeinschaft, wenn sich in ihr verschiedene Auffassungen dieses Schicksals und Positionen organisieren? Also kann es Pluralität in der Schicksalsgemeinschaft geben? Mit Blick auf das Konzept der agonalen Demokratie Mouffes ist dies durchaus vorstellbar: wird für Mouffe ein Gemeinwesen doch gerade erst durch die in ihm sich organisierenden divergierenden Programme und Hegemonieprojekte belebt. Selbst wenn wir die Ineinssetzung von Pluralität und Konflikt nicht übernehmen, ist es möglich, sich Pluralität in der globalen politischen Gemeinschaft, also in der politischen Weltgesellschaft (mit autoritativen Institutionen), die auf der Wahrnehmung einer Schicksalsgemeinschaft beruht, vorzustellen. Der Modus, den ich dafür vorschlage, ist der der Vereinbarung: wenn alle ihre persönliche Sichtweise und Wünsche artikulieren, also die Verschiedenheit, die Pluralität in den Ausdruck bringen, kann anschließend, ich stütze mich da auf die Komplexitätstheorie, ein Ganzheitseffekt einsetzen, in dessen Zuge eine gemeinsame Lösung gefunden wird.

Mouffe spricht sich in „Über das Politische“ explizit gegen das Weltbürger*innentum und für eine multipolare Gesellschaft aus. Ihr Vorschlag basiert auf ihrem Befund einer einseitig durch die USA geprägten, unipolaren Ordnung, die sie kritisiert. Ihre Einwände gegen den Kosmopolitanismus speisen sich vor allem aus zwei Strängen: (1) dem Einsatz

⁴⁷⁶ Brunkhorst (2013).

⁴⁷⁷ Jürgen Habermas (1996): „Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie“, Vorwort, Frankfurt/M., S. 7.

für die Souveränität von Staatsbürger*innen in einem politischen Subjekt, denn Mouffe bezieht sich hier auf den alten Nationalstaat, und (2) die Befürchtung, dass es in einer unilateralen, auch universalen kosmopolitanen Welt tatsächlich zu einem „Kampf der Kulturen“ kommen könne.⁴⁷⁸ Damit dies nicht geschehe, kommt es ihr zufolge darauf an, „den Pluralismus ernst zu nehmen“.⁴⁷⁹ Wie gesagt ist es allerdings nicht nur einem ausbalancierten System von Regionalmächten, wie Mouffe es in Anlehnung an Carl Schmitt vorschlägt, möglich, pluralistische Entfaltung zu denken und ihre Notwendigkeit zu berücksichtigen. Vielmehr ruft Mouffes Vorschlag die Frage nach dem Pluralismus innerhalb der Regionalmächte hervor, der in deren Blockförmigkeit komplett ausgeblendet wird. Soll gesellschaftliche Pluralität auf der Ebene keine Rolle mehr spielen? Das ist die Konsequenz von quasiimperialen Regionalmächten. Eine Alternative stellt das Modell der Vereinbarung in der globalen politischen Gemeinschaft dar. Sicher ist zu berücksichtigen, dass ein solches Modell nicht hegemonial von einem oder wenigen Weltteil/en anderen oktroyiert wird, sondern dass die Etablierung der gemeinsamen Strukturen sowohl an eine gemeinsame Institutionengeschichte, wie wir sie mit den VN und der internationalen Rechtsprechung bereits haben, und an eine tatsächlich globale zivilgesellschaftliche Bewegung anschließt. Anders als das „Jenseits der Hegemonie“, das Chantal Mouffe dem Kosmopolitismus unterstellt, wird mit der verfassten globalen politischen Gemeinschaft eine Arena für die Artikulation geschaffen, in der auch verbindliche Entscheidungen getroffen werden können. Sie kann nur etabliert werden durch den Druck der Wahlbevölkerung auf die einzelstaatlichen Regierungen in vielen, in allen Ländern der Erde. Damit wird Souveränität über die eigenen Belange erst in vollem Umfang hergestellt: erst mit den globalen gemeinsamen Institutionen verfügen Bürger*innen über alle sie betreffenden Belange auch legislativ, statt sich außenpolitisch nur von der Regierung vertreten zu lassen.

Oftmals wird die Gefahr konstatiert, dass regionale Ballungen ein Ungleichgewicht in den gemeinsamen weltweiten Institutionen hervorrufen können. „Die Niederländer

⁴⁷⁸ Dies würde in ihren Augen geschehen, wenn die Unterschiede nicht agonial gewendet, sondern antagonistisch ausgetragen würden.

⁴⁷⁹ Mouffe (2007a): S. 151.

würden von den Chinesen, die Portugiesen von den Indern ständig überstimmt werden und deshalb wenig Sinn darin sehen, sich für Demokratie einzusetzen.“⁴⁸⁰ Was diese Position übersieht, ist die Möglichkeit, anhand eines globalen politischen Imaginären eine plurale Bürger*innengesellschaft zu etablieren, in der sich die Bürger*innen nach Programmen und Präferenzen orientieren, ohne dass das Regionale dabei prägend zu sein braucht. Wenn es tragend würde, könnte sich das in den regionalen politischen Verbänden, wie der EU, subsidiär entfalten. Es wird zudem, anders als die pessimistische Deutung von der Globalisierung als Verlust von (Sozial-)Standards und Kultur vertritt, möglich, Globalisierung und Weltgesellschaft als Grundlagen einer neuen, gemeinsamen *polity* und Wohlstandsentwicklung zu sehen; gemeinsamer Institutionen, die sowohl Standards setzen als auch Vielfalt repräsentieren können.

Eine in den Theorien der internationalen Beziehungen verbreitete Position ist die Orientierung auf einen „Internationalstaat“⁴⁸¹ hin, auf ein Gebilde, das autoritative Strukturen oberhalb der einzelstaatlichen Ebene aufbaut, ohne dass die einzelstaatliche Ebene dadurch geschwächt wird. Die Entstehung solcher Internationalstaaten sei an zwei Bedingungen geknüpft: „Identifikation im Hinblick auf eine Staatsfunktion, sei es militärische Sicherheit, Wirtschaftswachstum oder was auch immer; und eine kollektive Fähigkeit, Sanktionen über solche Akteure zu verhängen, die die Ausübung dieser Funktion verhindern. (...) Dies setzt die Einführung und Einhaltung von Normen, Regeln und Prinzipien voraus, die Verhaltenserwartungen definieren; ständige Diskussionen der kollektiven Politik; Netzwerke zwischen den Bürokratien der verschiedenen Organisationen.“⁴⁸² Diese Perspektive lässt außer acht, dass es im Anschluss an die Feststellung einer Schicksalsgemeinschaft global zu regelnde Materien gibt, zu denen eine Äußerung des Souveräns nötig ist, wie etwa die Grundlegungen zur internationalen Wirtschaft, wie sie die WTO, die G7 und G8 bestimmen, die allerdings eben nur von wenigen und nur von Regierungen verhandelt werden, die – eine in den IB als Realismus

⁴⁸⁰ Niklas Luhmann (1998): „Der Staat des politischen Systems“, in: Ulrich Beck (Hg.): „Perspektiven der Weltgesellschaft“, Frankfurt/ M., S. 345- 380, S. 376.

⁴⁸¹ Vgl. Alexander Wendt (1998): „Der Internationalstaat: Identität und Strukturwandel in der internationalen Politik“, in: Ulrich Beck (Hg.): „Perspektiven der Weltgesellschaft“, Frankfurt/ M., S. 381- 410, S. 401.

⁴⁸² Ibid.

bezeichnete Herangehensweise vorausgesetzt – kein Interesse daran haben, andere zu beteiligen. Die Weltgesellschaft kann durch ein solches Herangehen an einen Internationalstaat nicht politisch-normativ integriert werden. Eine Alternative besteht im „demokratischen Weltstaat“⁴⁸³, der sich ideell aus dem Vertragsdenken Thomas Hobbes’ ebenso herleitet wie aus der Idee zum ewigen Frieden bei Kant oder zeitgenössischen normativen Theorien: „Nur dann, wenn eine zentrale Gewalt garantiert, dass jedermanns Recht und Freiheit auch von jedem anderen respektiert wird, kann eine allgemeine Freiheit von Unterdrückung bestehen.“⁴⁸⁴ Mit Verweis auf Ottfried Höffe vertritt Neyer die Position, es brauche eine globale Legislative, eine globale Exekutive, zu der auch die Etablierung einer Weltpolizei gehöre, und eine globale Jurisdiktion, die autoritativ entscheidet. Ein solches Herangehen ist aus meiner Sicht eher geeignet, die globale Schicksalsgemeinschaft institutionell zu fassen, wobei es eine Frage ist, ob es letztendlich einen Staat, Regierung etc. auf globaler Ebene als Ausdruck unserer Souveränität braucht.

Mit einem solchen Modell geht auch die Idee einer einheitlichen Staatsbürger*innenschaft einher, die insofern keineswegs selbstverständlich ist, als dass zum Beispiel auch die EU sie noch nicht verwirklicht. In der Europäischen Union haben Unionsbürger*innen, wie gezeigt wurde, in anderen Mitgliedsländern als ihrem Primärland, keine vollen Bürger*innenrechte.⁴⁸⁵ April Carter weist darauf hin, dass das Modell, nicht wirklich eine einheitliche Staatsbürger*innenschaft zu entwickeln, sondern Einbürgerung dezentraler Gesetzgebung zu überlassen, dazu führt, dass Nicht-EU-Bürger*innen, auch wenn sie schon in Europa leben, erschwerten Zugang zu vollen staatsbürgerlichen Rechten haben.⁴⁸⁶ Eine globale Staatsbürger*innenschaft ermöglicht maximale Inklusion und stellt auch das Problem des „Rechts auf Rechte“⁴⁸⁷ von Menschen, die bisher staatenlos waren, ab, auf das Hannah Arendt hingewiesen hat. Eine Folge wäre auch maximale Freizügigkeit. Aus meiner Sicht führt erst eine solche

⁴⁸³ Jürgen Neyer (2013): „Globale Demokratie“, Baden-Baden, S. 216.

⁴⁸⁴ Ibid.

⁴⁸⁵ Vgl. dazu auch April Carter (2001): „The political theory of global citizenship“, Abingdon, S. 128ff.

⁴⁸⁶ Carter (2001): S. 129f.

⁴⁸⁷ Arendt (2009).

Handhabung dazu, dass auch die reicheren Weltregionen sich für selbst tragende wirtschaftliche Entwicklungen in den ärmeren einsetzen.

Während David Helds Position die grundlegende Gleichheit der Personen in Rechten und Bedürfnissen in den Vordergrund stellt⁴⁸⁸, setzt David Miller einen anderen Schwerpunkt. Seine Position diskutiere ich hier kontrastierend; ich werde zeigen, dass Millers Argumentation nicht kohärent ist und Helds Position, wie ich schon umrissen habe, nicht weit gehend genug. Millers Zugang zur Frage des Verhältnisses einzelstaatlicher und globaler Strukturen ist bestimmt von der Frage nach globaler Gerechtigkeit, der er folgende Überlegung voranstellt: „(...) if we are not attentive to the both perspectives on the human condition – if we do not try to see human beings both as needy and vulnerable creatures and as responsible agents – we cannot properly understand what justice means, and especially perhaps what global justice means.“⁴⁸⁹ Darum muss der Zugang zu globaler Gerechtigkeit ihm zufolge zum einen durchaus mit direkter Hilfe in Krisensituationen, zum anderen, aus einer „agency perspective“, daraus bestehen, Strukturen zu unterstützen, in denen die Bevölkerung einer Krisenregion sich eigenmächtig erfolgreiche, Leben sichernde Strukturen geben kann. Genau da setzt die Frage an, ob sein Konzept globaler Gerechtigkeit in nationaler Verantwortung der historischen Verantwortung eines Erdteils für den anderen und der makroökonomischen Vernetztheit, Abhängigkeit und Verantwortung zu entsprechen vermag.

Miller räumt ein, dass „a person’s life chances – how much freedom they enjoy, what economic opportunities they have, what level of health care they can expect and so forth – depend more on which societies they belong to than on their own individual choices, efforts and talents.“⁴⁹⁰ Dem entsprechend kann mit Rawls nicht von einem fairen, gerechten Zustand gesprochen werden.⁴⁹¹ Zudem ist in dem Moment, da wir die Lebenschancen miteinander vergleichen, der gemeinsame Rahmen schon hergestellt: ist die Vernetzung als Weltgesellschaft, die gemeinsame Souveränität abbildende

⁴⁸⁸ Held (2013): S. 89ff.

⁴⁸⁹ D. Miller (2007): S. 6.

⁴⁹⁰ D. Miller (2012): S. 7.

⁴⁹¹ Rawls (2013).

Einrichtungen braucht, hergestellt. Aus meiner Sicht kommt hinzu, dass auch innerhalb der reicheren Gesellschaften die Zugehörigkeit zu Sozialgruppen bei der Bestimmung der Ausgangschancen der Teilhabe an den genannten Gütern so verteilt ist, dass Jugendliche aus sozial Benachteiligten Milieus etwa auch in Deutschland noch immer erwartungsgemäß weniger Chancen haben.⁴⁹² Das macht noch einmal klarer, dass wir, indem wir uns als politische Weltgesellschaft verfassen, gemeinsamen Anforderungen gegenüber stehen.

Miller will das Gleichgewicht interner einzelstaatlicher Verantwortung von „inherited cultures“ und Verantwortung füreinander auf der internationalen Ebene halten und im Sinne seines eigenen Begriffes globaler Gerechtigkeit neu bestimmen.⁴⁹³ So kann es, und das räumt Miller selbst ein, als Beispiel nennt er Farmersfrauen in Nigeria, die aus Tradition von Lebensmittelvorräten abgeschlossen sind und hungern, während die Männer auswärts sind, nicht als der Fehler von Individuen angesehen werden, wenn sie aus kulturellen Gründen keinen Zugang zu Ressourcen und Macht haben; sie dürfen deswegen keinem unmittelbaren Leiden überlassen werden. Die Frage der Veränderung solcher Strukturen, des Empowerment, steht aus meiner Sicht trotzdem. Inwieweit hergekommene Traditionen, die grundlegende Menschenrechte wie die der Gleichheit und der Unversehrtheit in Frage stellen, erhalten werden müssen, ist aus meiner Sicht eindeutig damit zu beantworten, dass sie einer Revision bedürfen, die, in Kenntnis sozialpraktischer Alternativen, nur durch die Personen selbst vorgenommen werden kann. Insofern ist der Multikulturalismus⁴⁹⁴ ein Beitrag zur Entwicklung hin auf eine gemeinsame Gesellschaft der Freien und Gleichen, weil im Mit- und Nebeneinander von Verschiedenem im Abgleich miteinander und dem Vorschlag der Menschenrechte eine Entwicklung auf etwas Gemeinsames hin einsetzen kann.

Miller besteht auf einem Unterschied zwischen social justice, verstanden als Verteilungsgerechtigkeit und gleichen Zugang zu neben den politischen auch sozialen

⁴⁹² Studie Kinderarmut, veröffentlicht in: <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2016/september/kinderarmut-in-deutschland-waechst-weiter-mit-folgen-fuers-ganze-leben/>, Stand 25.8.2017.

⁴⁹³ D. Miller (2007): S. 12ff.

⁴⁹⁴ Volker Heins (2013): „Der Skandal der Vielfalt: Geschichte und Konzepte des Multikulturalismus“, Frankfurt/ M.

politischen Rechten, und global justice, der daraus resultiere, dass ein unterschiedlicher Grad an Verantwortung füreinander bestünde, wenn die Betroffenen nicht Angehörige einer gemeinsamen wirkungsvollen politischen Entität sind. Einem*einer obdachlosen Mitbürger*in schulden wir ihm zufolge, so dieser Zustand nicht von ihm*ihr selbst zu verantworten ist, sofort unmittelbare oder politische Aktion, um den Grundstandard eines guten Lebens herzustellen. Dies sei auf andere Weise auch bei einem Obdachlosen der Fall, der kein Mitbürger ist, dabei weniger unmittelbar.

Miller setzt sich für einen kontextgebundenen Begriff von Gerechtigkeit ein, nicht für einen einheitlichen oder vereinheitlichbaren. Darum kommt er auch zu der Auffassung, Solidarität bestehe vordergründig innerhalb originärer – für ihn als politische Entitäten verfasster, nationalstaatlicher – Gemeinschaften. „Social justice is justice practised among people who are citizens of the same political community. (...) There is no equivalent to this on the global level.“⁴⁹⁵ Miller ist der Auffassung, dass der Fakt von Vernetzung, und gegenseitiger Auswirkungen von Entscheidungen nicht dem Verhältnis von Mitbürger*innenschaft gleich komme. Dabei gesteht Miller zu, dass politische Veränderungen denkbar sind, durch die es tatsächlich zur Gründung eines Weltstaates kommen könnte.⁴⁹⁶

Am Beispiel der Verantwortung bei der Suche nach einem verlorenen Kind beschreibt er abgestufte Ebenen der institutionellen Verantwortung und Zugehörigkeit. So sei die Polizei gegenüber allen Bürger*innen und Kindern gleichermaßen verpflichtet, sie in einem solchen Fall zu finden und Schaden abzuwenden. Persönlich sei aber jeder seinem eigenen Kind am stärksten, auch moralisch, verpflichtet. Gehöre jemand nicht dem Dorf an, aus dem das Kind verschwunden sei, bestehe keine diesbezügliche oder andere Verbindung, nehme der Anteil, die Solidarität und Hilfestellung ab bzw. besteht für Miller nicht mehr.⁴⁹⁷ Dabei berücksichtigt Miller nicht die Bindungen und Verbindungen, die im Verlauf des Prozesses, z.B. durch ein Hilfsersuchen entstehen können: sofort wäre etwa ein Angehöriger einer anderen Primärgemeinschaft aufgerufen und moralisch

⁴⁹⁵ D. Miller (2007): S. 15.

⁴⁹⁶ Vgl. D. Miller (2007): S. 15.

⁴⁹⁷ Vgl. D. Miller (2007): S. 29f.

mobilisiert, sich an Unterstützungsaktionen zu beteiligen. Für Miller sind die Einrichtungen kultureller und institutioneller Art, die Staatsangehörige miteinander teilen, dem grundlegenden „kosmopolitanen Respekt“⁴⁹⁸ voreinander, der in der ganzen Welt gilt, vorrangig. Er ist der Auffassung, dass „nations are indeed communities of the kind that can support special obligations.“⁴⁹⁹ Damit widerspricht er dem kosmopolitanen Argument, Nationalität wäre ein beliebiges Kriterium, das bei der moralischen Beurteilung keinen Stellenwert haben dürfe, da die überwiegende Mehrheit der Personen aufgrund von Geburt in dem Gebilde keinen Anteil, keine Verantwortung für ihre Staatsbürger*innenschaft trägt. Miller betont, dass auch kosmopolitane Argumentationen solche Pflichten in Gemeinschaften, z.B. der Familie, anerkennen würden. Aus meiner Sicht ist es möglich, an solchen festzuhalten, ohne sich auf originäre, in irgendeiner Form als Geburtsgemeinschaften, begründete zu beziehen: es ist möglich, politische Entitäten zu konstruieren, die auf keinerlei solcher Herkunftsargumente aufbauen, und durch den bloßen Fakt der gemeinsamen Gründung Verbindlichkeit und Bestand haben. Wenn auch mit größerem Aufwand der Integration und der Stiftung der Kohärenz, ist grundsätzlich kein Argument erkennbar, warum eine solche Konstruktion nicht auch auf globaler Ebene wirkungsvoll sein sollte. Denn das Erleben von Gemeinsamkeit im Imaginären ist nicht räumlich begrenzt.

Nationalstaaten seien als prägende Größen im Strukturaufbau zu berücksichtigen, in dem Sinne, als dass in ihnen Zusammenhänge besonderer gegenseitiger Pflicht und Solidarität bestehen, wenn sie nach Miller drei Kriterien einhielten: zum einen muss die Bindung an sich einen intrinsischen Wert haben. Darüber hinaus muss aber auch gelten, dass die Beziehung nicht in der Form Bestand hätte, wenn die Pflichten nicht bestehen würden. Zum Dritten sollen die Bindungen nicht grundlegend auf Ungerechtigkeit basieren, also dass sie auf der ungerechten Behandlung anderer aufbauen.⁵⁰⁰ So argumentiert Miller, dass, resultierend aus der Gültigkeit des dritten Kriteriums, Banden, die ihre Zugehörigkeit auf der Herabwürdigung anderer aufbauen, oder die

⁴⁹⁸ D. Miller nimmt Bezug auf Richard Miller (1998): „Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern“, *Philosophy and Public Affairs*, S. 202- 204.

⁴⁹⁹ D. Miller (2007): S. 34.

⁵⁰⁰ Vgl. D. Miller (2007): S. 35f.

Mafia, die ihre Struktur auf Straftaten aufbaut, keine Gruppen wären, der ein Mitglied grundlegende moralische Pflichten entgegen zu bringen hat. Diese drei Kriterien treffen für Miller für Nationalstaaten zu. Er unterscheidet explizit Konzepte, die nur den kulturellen Teil der Bindungen sehen, ohne der staatsbürgerlichen Verbundenheit besondere Pflichten zuzurechnen.⁵⁰¹ Diese seien vergleichbar einem Musik-Fan-Club, dieses Verständnis entspreche nicht der Erfahrung mit Nationalstaaten, wie sie vorherrsche. Die entscheidende Frage, auch um den Gegenargumenten zu begegnen, und darin stimme ich zu, ist, inwieweit mit den Bindungen unmittelbar und automatisch Ungerechtigkeit verbunden ist. „In recognizing such attachments, we draw a distinction between insiders and outsiders, and regard ourselves as having more extensive and weightier obligations to our compatriots. But it may appear that this inevitably works to the disadvantage of all those who are left outside the circle (...).“⁵⁰² Unter Bezug auf Samuel Scheffler führt er aus, dass „such responsibilities can be justified only when they are consistent with general responsibilities that show an equal regard for all human beings.“⁵⁰³ Dies greift er weiter auf. „(...) one might think of the general responsibilities of human beings to one another in terms of a set of human rights that must be fulfilled and protected for people everywhere. This would not be inconsistent with a special responsibility to provide a higher level of resources to some human beings but not others.“⁵⁰⁴ Aus Millers Sicht würde das die besonderen Verhältnisse zwischen Bürger*innen eines Nationalstaates ermöglichen. Dabei schlägt er selbst vor, das Set grundlegender Verantwortung für alle möge aus Rechten auf grundlegende Wohlfahrt bestehen.⁵⁰⁵ Miller ist wichtig, festzustellen, dass demnach das Knüpfen lokaler Verantwortungsgemeinschaften als In-Groups nicht automatisch mit Ungerechtigkeit gegenüber den anderen verbunden wäre. Doch es ist festzustellen, dass das auch in seinem Modell nur infolge der Anerkennung grundlegender Verpflichtung allen gegenüber möglich ist. Er weist darum darauf hin, dass entgegen diesem weichen Kosmopolitanismus, im starken Kosmopolitanismus nur die substanziell gleiche

⁵⁰¹ Vgl. D. Miller (2007): S. 40.

⁵⁰² D. Miller (2007): S. 41.

⁵⁰³ Ibid.

⁵⁰⁴ D. Miller (2007): S. 42.

⁵⁰⁵ Vgl. D. Miller (2007): S. 43.

Behandlung aller denkbar ist. Das ist ein grundlegender Unterschied zu David Miller, wie Carl Knight stark macht.⁵⁰⁶ Wie Neil Hibbert hervor hebt, sind gemeinsam geteilte Rechte der Kern der demokratischen sozialen Gemeinschaft.⁵⁰⁷⁵⁰⁸

Miller nennt sein Konzept nach Beitz als dem „sozialen Liberalismus“ zugehörig, abgegrenzt vom „kosmopolitanen Liberalismus“.⁵⁰⁹ Sune Laegaard bezeichnet es als „liberal nationalist“⁵¹⁰, was der Schwerpunktsetzung des Konzeptes eher entspricht. Millers Ansatz zufolge solle es zwischen der internationalen und der Staatenebene zu einer Arbeitsteilung kommen, bei der den Staaten die Verantwortung zukomme, für Gerechtigkeit zu sorgen und es die Aufgabe der internationalen Ebene wäre, den Rahmen dafür zu garantieren. Dabei könne es auch nötig werden zu intervenieren, wenn Staaten ein Minimum an Rechten und Wohlfahrt nicht zu garantieren in der Lage wären, ohne dadurch die Idee staatlicher Souveränität grundlegend in Frage zu stellen. Für Miller gilt, „global justice (...) is justice for a world of difference, not merely because ironing out differences between nations would be unfeasible or involve high levels of coercion, but because people greatly value living under their own rules and according to their own cultural beliefs.“⁵¹¹ Dabei berücksichtigt Miller nicht, dass das auch bei Anerkennung gemeinsamer Grundlagen einer politischen Weltgemeinschaft, wie etwa denen, die die Menschenrechte bilden, gekoppelt mit lokaler und regionaler Selbstvertretung möglich wäre.

Worin noch der Unterschied bestehen kann zwischen den generellen und speziellen Verpflichtungen, wenn allgemeine Menschenrechte und grundlegende Wohlfahrt die Grundlage bilden, ist eine weitere Frage. Miller selbst führt ein Beispiel ein, demnach er es für gerechtfertigt, als mit dem Satz grundlegender Verantwortung übereinstimmend,

⁵⁰⁶ Carl Knight (2011): „In Defence of Cosmopolitanism“, in: *Theoria* 58 (129), veröffentlicht in: doi:10.3167/th.2011.5812903, S. 19- 34, S. 19.

⁵⁰⁷ Neil Hibbert (2008): „Citizenship and the Welfare State: A Critique of David Miller’s Theory of Nationality“, in: *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 41, 169– 186, S. 169.

⁵⁰⁸ Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Rechte möglicherweise den Angelpunkt der Ordnungsbildung bilden, weil sich anhand ihrer eine Gestaltung der Ganzheitsebene erreichen lässt.

⁵⁰⁹ Vgl. D. Miller (2007): S. 21.

⁵¹⁰ Sune Laegaard (2007): „David Miller on Immigration Policy and Nationality“, in: *Journal of Applied Philosophy* 24(3), S. 283- 298, S. 283.

⁵¹¹ Vgl. D. Miller (2007): S. 21.

hält, wenn eine Regierung einen begrenzten Vorrat an Gripeschutz-Impfmittel nur an die Bürger*innen des eigenen Landes verteilt, selbst wenn es andere gibt, die es dringender brauchen. In diesem Beispiel hat eine lokale Regierung, verantwortlich gewählt von den Bürger*innen eines Landes als ausführendes Organ, Impfschutz-Mittel geordert, die dann diesen zur Verfügung stehen. Aus meiner Sicht zeigt das Beispiel jedoch deutlich die Verantwortung der Bürgerinnen und Bürger und vermittelt ihrer Regierung, die füreinander besteht, in weltweiter Strukturbildung dafür zu sorgen, dass genug Impfschutz-Mittel für alle zur Verfügung steht. Meine These ist, dass in der globalen politischen Gemeinschaft, die sich als autonom selbst schöpft, es möglich ist, dass wir uns über einen Lebensstandard verständigen können, der allen zur Verfügung steht und den Schutz nicht erneuerbarer und die Regulation des Umsatzes an Ressourcen insgesamt garantiert. Dazu wäre es nötig, das politische System weiter zu entwickeln und bestehende Barrieren seitens des politischen Systems auf die Wirtschaft hin zu überwinden.

Zur Klärung der Gültigkeit von generellen und speziellen Pflichten greift Miller auf eine Unterscheidung in solche der Vermeidung, der Abwesenheit bestimmter Faktoren und der Sicherung von Standards, der Anwesenheit bestimmter Faktoren zurück.⁵¹² Ohne dass er das näher ausführt, vertritt Miller die Auffassung, dass die Wahrung der negativen Pflichten, der negativen Freiheit einen höheren Verbindlichkeitsgrad hätte als die Wahrung der positiven.⁵¹³ Aufgrund des Stellenwertes der Vorrangentscheidung wäre hier eine ausführlichere Begründung hilfreich, die jedoch unterbleibt. Sie mag aber mit der von Miller ausgeführten Schwierigkeit im Bezug auf die positiven Pflichten zusammen hängen, auszumachen „which of many possible nations is the one on whom the responsibility falls.“⁵¹⁴ Das ist der Schwachpunkt Millers Theorie, da die Frage von ihm nicht beantwortet werden kann und so die globale Verantwortung füreinander nicht eindeutig theoretisch untersetzt ist, sondern voluntaristisch von etwaigen Konstellationen abhängt.

⁵¹² Vgl. dazu Isaiah Berlins äquivalente Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit: Berlin (1969).

⁵¹³ D. Miller (2007): S. 47.

⁵¹⁴ Ibid.

Hibbert hebt hervor, dass eine Form von „ethical attachment“ aneinander die Grundlage der staatsbürgerlichen Beziehungen untereinander bei Miller ist.⁵¹⁵ Er führt eine Liste von vier Unterpflichten ein, in die er unterscheidet, in die positive Pflicht, Hilfsbedürftige mit Nahrung zu versorgen, wenn wir dafür verantwortlich sind, oder, in einem anderen Punkt, zu helfen, obwohl diejenigen selbst dafür verantwortlich sind oder die Hilfe Dritter nicht gefruchtet hat.⁵¹⁶ Es ist nicht schlüssig, wie der Autor zu dieser Unterscheidung kommen kann, obwohl vorher die Sicherung grundlegender Wohlfahrt als eine grundlegende Pflicht allen gegenüber anerkannt wurde. Diese grundlegende Pflicht spiegelt aus meiner Sicht nicht nur die moralphilosophische Notwendigkeit, keinen als ersten Adressaten moralischer Verpflichtung auszuschließen, weil die Zugehörigkeit zu Ursprungsgesellschaften überwiegend weder auf eigenen Verdienst noch Wahl zurück geht, sondern auch den de facto bestehenden Grad an Verknüpfung in Geschichte und Gegenwart, der zur gegenseitigen Wahrung der Pflichten anhält. Als einzigen Hinweis gibt er noch ein Beispiel, dass, wer ein Kind in den Fluss gestoßen hat, eine größere Verpflichtung zu seiner Rettung hat, als wer es nicht tat; sodass abgeleitet werden könnte, durch die Verbindung in Schicksalsgemeinschaften, wie Miller sie für den Nationalstaat beschreibt, besteht Verantwortung auch für das Elend von Menschen und daraus entstehende Pflichten. Das ist aber durch die historische⁵¹⁷ und ökonomische⁵¹⁸ Verflechtung auch auf globaler Ebene der Fall.

Andreas Follesdal bezeichnet Millers Skeptizismus der übereinzelstaatlichen Ebene gegenüber als „unreif“.⁵¹⁹ Miller gesteht jedoch zu, dass politische Veränderungen denkbar sind, durch die es tatsächlich zur Gründung eines Weltstaates kommen könnte.⁵²⁰ Er greift das Argument auf, dass Zugehörigkeit zu einem Nationalstaat und in diesem Sinne Mitbürgerlichkeit ein nachrangiges Kriterium beim Anspruch auf Befriedigung grundlegender Bedürfnisse wäre. Er fragt jedoch, welches das universelle

⁵¹⁵ Hibbert (2008): S. 175.

⁵¹⁶ Ibid.

⁵¹⁷ Sebastian Conrad (2007) (Hg.): „Globalgeschichte: Theorien, Ansätze, Themen“, Frankfurt/ M.

⁵¹⁸ Karl Marx (1867): „Das Kapital“, veröffentlicht in: http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_049.htm#Kap_1_4, Stand: 17.7.2017.

⁵¹⁹ Andreas Follesdal (2000): „The Future Soul of Europe: Nationalism or Just Patriotism? A Critique of David Miller's Defence of Nationality“, in: Journal of Peace Research 37, S. 503- 518, S. 504. Eigene Übersetzung.

⁵²⁰ Vgl. Miller (2007): S. 15.

Gesetz und Argument wäre, demnach der gleiche Anspruch manifestiert wird. Aus meiner Sicht ergibt sich das unmittelbar aus der Erklärung der Menschenrechte im Konkreten, der Annahme universeller Rechte aller im allgemeinen, die grundlegende Lebensverhältnisse als Anspruch eines und einer Jeden beschreiben, die Verwirklichung und Solidarität verlangen, im Sinne der vorher beschriebenen generellen Pflichten ganz unabhängig von der Politikebene, die jeweils zunächst für die Umsetzung Verantwortung trägt.

Eine zentrale Frage ist das Verständnis von Solidarität. Hauke Brunkhorst ist der Auffassung, dass es der „Globalisierung demokratischer Solidarität“⁵²¹ bedarf, um die Inklusionsprobleme der Demokratie, die in der Frühmoderne ihren Ursprung haben, zu lösen: er spricht von der Vergemeinschaftung der gesellschaftlich als Individuum produzierten Person durch Selbstgesetzgebung, also gemeinsame Entscheidung und Beantwortung der seit dem 19. Jahrhundert als solcher stehenden „sozialen Frage“ der Reglementierung der Eigentumsverhältnisse unter den bestehenden und sich transformierenden Produktionsverhältnissen ebenfalls durch gemeinsame Normsetzung.⁵²² Durch die Gesellschaft der Funktionssysteme hätten sich diese Inklusionsprobleme globalisiert, sodass gefolgert werden kann, dass wiederum auch nur durch gemeinsame Normsetzung, also ein gemeinsames politisches instituierendes und instituiertes Imaginäres, durch Debatten, Institutionen und Verfahren, darauf geantwortet werden kann. Brunkhorst weist darauf hin, dass die Funktionssysteme, also die Teilsysteme in ihrer *autopoiesis*, ihrer Selbstproduktion, in der Entwicklung die Solidarität ihrer Mitglieder verbrauchen, statt sie zu reproduzieren.⁵²³ Als einzige Alternative sieht auch er eine globale Rechtsgenossenschaft, „in deren Vollzug die ‚knappe Ressource Solidarität‘ (Habermas) nicht nur verbraucht, sondern auch erneuert

⁵²¹ Hauke Brunkhorst (2002): „Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft“, Frankfurt/ Main, S. 8.

⁵²² Vgl. Brunkhorst (2002): S. 7f.

⁵²³ Vgl. Brunkhorst (2002): S. 144. Brunkhorst weist also auch darauf hin, dass es nötig ist, die Ganzheit zu konstituieren, wenn wir sie gestalten wollen.

und über alle Status- und Staatsgrenzen hinweg erweitert wird [im] (...) demokratische[n] Verfassungsstaat.“⁵²⁴

Miller argumentiert auf der Ebene der Politik, eine Aussage zum Politischen ist seiner Argumentation aber inhärent: für ihn ist es als die Ursprungsgemeinschaften konstituierend diesen vorgelagert, dabei nicht Teil der Verhandlungen. Dennoch ist für ihn auch das Politische gestaltbar: mit Rawls verweist er darauf, dass die Grenzen des praktisch Möglichen immer weiter ausgedehnt werden könnten.⁵²⁵ So beschreibt er unter Bezug auf Hume, dass das Interesse einer Theorie sein müsse, nah genug an der Wirklichkeit zu sein, um Orientierungspunkt für praktisches Handeln in Institutionen und von Bürger*innen sein zu können, aber nicht zu sehr orientiert an empirischen Fakten, sodass es nicht alternativlos die Gegebenheiten einer bestimmten kontingenten Gesellschaftsformation reproduziert.

Anhand seiner Schwierigkeiten, eine Politikebene zu bestimmen, die zur faktischen Garantie der positiven und negativen Freiheiten der Bürgeri*nnen als verantwortlich angesehen werden könnte, wenn es die Einzelstaaten nicht vermögen, wird deutlich, wie sehr Miller dem Nationalstaatsdenken verhaftet bleibt, sodass mit seiner Theorie keine plausible Lösung dieser Frage in den Blick kommen kann. Auch Held, trotz der nach eigenen Bestimmungen kosmopolitanen Ausrichtung seiner Argumentation, sieht sich einer Vision verpflichtet, in der zwischenstaatliches Policy making eine nur internationale Politikebene konstituiert. Ein globaler Souverän, möglicherweise sogar in der Konsensdemokratie, kommt ihm nicht in den Blick. Jedoch weist er auf die Kontingenz der historischen Organisationsform in territorial abgegrenzten staatlichen Gebilden hin, die ihre Souveränität gerade aus der Abgegrenztheit beziehen. So seien diese Gebilde zu Beginn des 11. Jahrhunderts noch nicht plausibel und seit Beginn des 20. Jahrhunderts schon wieder mannigfachen Durchkreuzungen, also historischen

⁵²⁴ Brunkhorst (2002): S. 144. Brunkhorst erläutert die globale Rechtsgenossenschaft im Verlauf, bereitet sie jedoch an dieser Stelle vor.

⁵²⁵ Vgl. D. Miller (2007): S. 18f.

Verknüpfungen auf allen Ebenen ausgesetzt gewesen.⁵²⁶ Held ist der Auffassung, dass Staaten unter den Bedingungen staatlicher Transformation durch die Prozesse der Globalisierung nicht etwa vollständig an Macht verlören, sondern sich einem neuen Umfeld „anderer Instanzen und Organisationen“⁵²⁷ gegenüber sähen, an dessen Gründung sie beteiligt gewesen sind. Auch wenn Held keinen Vorschlag für eine tatsächlich globale politischen Gemeinschaft entwickelt, die auf einem globalen Souverän aufbaut, verweist er darauf, dass nicht länger angenommen werden könne, „dass die nationalen Regierungen den Ort der effektiven politischen Macht darstellen. (...) Einige der wesentlichsten Kräfte und Prozesse, welche das Leben innerhalb und über politische Gemeinschaften hinweg bestimmen, liegen heute jenseits der Reichweite von individuellen Nationalstaaten.“⁵²⁸ Diese überschreitenden Probleme führten zu „sich überschneidenden Schicksalsgemeinschaften“⁵²⁹, eine Schicksalsgemeinschaft versteht Held als eine „sich selbst bestimmende Kollektivität.“⁵³⁰ Durch die Überschneidungen werde es nötig, dass die Bürger*innen „nicht nur Bürger ihrer eigenen Gemeinschaften (...) [wären], sondern auch Bürger der größeren Regionen, in denen sie leben und der noch größeren globalen Ordnung.“⁵³¹ Es werde also auch nötig, Institutionen zu entwickeln, die diese Verknüpfungen widerzuspiegeln vermögen und die Menschen über ihre Herkunftsgemeinschaften hinaus ins Verhältnis zu setzen vermögen. Trotz der Benennung dieser Erfordernisse entwickelt Held keine Theorie, eine politische Gemeinschaft über die Herkunftsgemeinschaften hinaus zu begründen, die tatsächlich einen globalen Souverän beschreibt. Für ihn bleibt die Gemeinschaft terminologisch die Herkunftsgemeinschaft. Um wirkungsvoll integrieren zu können, brauchen auch die übergeordneten Ebenen Merkmale einer politischen Gemeinschaft im originären Sinne: gemeinsame Souveränität, deren Ausdruck in auch legislativen Verfahren und ein diese begründendes und sich an diese anschließendes Imaginäres.

⁵²⁶ David Held (2002), „Die Globalisierung regulieren? Die Neuerfindung von Politik“, in: Matthias Lutz-Bachmann und James Bohman (Hg.): „Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik“, Frankfurt/M., S. 104-124, S. 106.

⁵²⁷ David Held (2002): S. 108.

⁵²⁸ David Held (2002): S. 110.

⁵²⁹ David Held (2002): S. 112.

⁵³⁰ David Held (2002): S. 114.

⁵³¹ David Held (2002): S. 116.

Es ist klar, dass diese Vorstellung sehr voraussetzungsvoll ist: *ein* Souverän bedeutet die praktische Gleichstellung der Bürger*innen in allen Verfahren, wie sie auch die Europäische Union noch nicht leistet. Das Bundesverfassungsgericht hat auf die Mankos in der Verwirklichung eines europäischen Demos hingewiesen: es kritisiert die vertraglich vereinbarte Stimmenwägung bei der Wahl zum europäischen Parlament. Die vereinbarten „nationalen Kontingente von Abgeordneten der Unionsbürger spiegeln kein Repräsentationsorgan eines souveränen europäischen Volkes“⁵³² wider. Demnach gäbe es kein europäisches Volk, keinen europäischen *demos*, aufgrund dessen man von einer souveränen demokratischen Staatlichkeit auf europäischer Ebene ausgehen könnte. Gerard Raulet weist darauf hin, dass der Begriff und die Ausformulierung einer „europäischen Staatsbürgerschaft“ einen Anhalt für die Weiterentwicklung des Gemeinwesens bieten könnte, wenn eine solche tatsächlich als eigenständige Staatsbürger*innenschaft von der Verfassung der Europäischen Union und ihren Institutionen garantiert würde. Bislang geschehe dies formal über die Staatsbürger*innenschaft in einem der Mitgliedsländer, was zur Folge habe, dass Bürger*innen eines anderen Mitgliedsstaates in einem EU-Staat z.B. keine vollen politischen Rechte besitzen.⁵³³ Trotz seiner Kritik am Status quo, redet das Bundesverfassungsgericht einer solchen Entwicklungsrichtung auf Basis der bisher unterbreiteten institutionellen Konstruktionen ein. Es legt in seiner Rechtsauslegung wert darauf, die Mitgliedsstaaten als „Herren der Verträge“ und Quelle der Legitimität zu erhalten. Die EU ist da eine abgeleitete Machtkonstruktion und kein sich selbstständig demokratisch legitimierendes Rechtssubjekt.⁵³⁴ Matthias Kottmann und Christian Wohlfahrt beschreiben diese Einschätzung als ein etatistisches Demokratieverständnis.⁵³⁵ Demnach wird die Selbstbestimmung des Souveräns über das

⁵³² Urteil des Bundesverfassungsgerichts 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Absatz-Nr. 280, veröffentlicht in: https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2009/06/es20090630_2bve000208.html, Stand: 25.8.2017.

⁵³³ Vgl. Raulet (2010): S. 73f.

⁵³⁴ Vgl. Robert Chr. van Ooyen (2009): „Eine europafeindliche Kontinuität? Zum Politikverständnis der Lissabon-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts“, S. 31, veröffentlicht in: http://library.fes.de/pdf-files/ipg/ipg-2009-4/4-09_vanooyen_d.pdf, Stand: 25.8.2017.

⁵³⁵ Matthias Kottmann/ Christian Wohlfahrt (2009): „Der gespaltene Wächter?“, Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 69, S. 442- 470, S. 448.

Staatsvolk in seinem Bezug auf die Institutionen repräsentiert. Dem entgegen steht das Konzept eines individualistischen Demokratieprinzips, demnach die Summe der einzelnen Bürger*innen als dem Souveränitätsprinzip innewohnende Kraft die Ordnung legitimiert.

Auch an das vorgenannte Konzept eines individualistischen Demokratieprinzips knüpfe ich an. Ihm ist eine Vorstellung grundlegender Egalität inhärent, dernach es möglich wird, die Bürger*innen der Welt als eine, gemeinsame Einrichtungen begründende und tragende Entität zu sehen. Darüber hinaus können wir aufgrund der weit in die Geschichte zurück reichenden historischen Verknüpfung der Erdteile miteinander, der immer ein gewisser Modus der Interaktion inne wohnte, nach Jellinek von einer Schicksalsgemeinschaft ausgehen, von der wir annehmen dürfen, dass Relationen der Verantwortung entstanden sind: ergebnisverantwortlich, in dem Sinne dass wechselseitig eine Rolle bei der Entstehung der jeweiligen Verhältnisse gespielt wurde und folgenverantwortlich in dem Sinne, dass eine Pflicht der Verursacher*innen zur Beseitigung negativer Folgen besteht.⁵³⁶ Aus meiner Sicht besteht sie auf Ebene der Bürger*innen, da jede*r Bürger*in für die Ganzheit und damit für den anderen Verantwortung hat. Kurzfristig kann die Umsetzung über die Ebene der Staaten gehen: Da, wo Staaten aus den Folgen z.B. einer kolonialen Geschichte durch Kredite und Wirtschaftsentwicklung wie etwa im Landwirtschaftsbereich, im Zusammenhang mit den Subventionen wohlhabender Staaten für die eigenen Produkte oder hohe Importzölle, kaum die Möglichkeit zu einer Entwicklung im wirtschaftlichen Aufschwung hatten, ist die Verantwortung einer internationalen Gemeinschaft und ihrer Finanzarchitektur unabwendbar. Durch die Verbindung sowohl in der Geschichte als auch in einer Gegenwart, in der die weltweite Verknüpfung von Produktion, Spekulation, Tourismus und Kommunikation so weitreichend ist wie historisch noch nie zuvor, und eine Zukunft, in der Energieunsicherheit, Verschmutzung und weit reichende Umweltveränderungen die Lebensgrundlagen auf diesem Planeten in Frage stellen, lässt sich eindeutig von einer globalen Schicksalsgemeinschaft sprechen, deren sie

⁵³⁶ Zur Unterscheidung dieser beiden Formen von Verantwortung vgl. D. Miller (2007): S. 84f.

ausdrückende und prägende Institutionen im Sinne des Aufbaus verbindlicher gestärkt und auf Basis eines Souveräns weiter entwickelt werden muss. Gerade die Umweltveränderungen, die in diesem Jahrhundert zu erwarten sind, verlangen nach starker gegenseitiger Solidarität, wenn es etwa zu Überschwemmungen in den Meeresregionen kommt. Zudem sind die Vorstellungen, die den gemeinsamen politischen Körper seit Aufkommen der Neuzeit ausmachen, der „durch Werte der gemeinsamen Abkunft und der leiblichen Verwandtschaft gekennzeichnet bleibt“⁵³⁷, gerade nach Auseinandersetzung mit seinen früheren ethnozentrischen und androzentrismen Einschränkungen⁵³⁸, in letzter Konsequenz auch auf globale Ebene anwendbar. Ein egalitäres Modell ist auch bei unterschiedlichen Verantwortungsgraden für historische Ungleichheit gerecht, weil es um den Aufbau gemeinsamer Strukturen zur Bewirtschaftung der gemeinsamen Ressourcen geht. Auch wenn die Menschheit in Sachen Weltfahrt, wie ich sage, denn allein von Raumfahrt zu sprechen ist angesichts der Verschränktheit von Zeit und Raum kaum einsichtig, weiter kommen möchte, brauchen wir die globale politische Gemeinschaft. Ideeller Anspruch und Ressourcenaufwand machen das notwendig.

Das insgesamt bedeutet eine Verantwortung der Bürger*innen füreinander im globalen Maßstab. Ein Modell von Suprastaatlichkeit ist nicht denkbar, etwa z.B. weil, wenn Einzelstaaten die vorrangige Politikebene blieben, wie Miller es beschrieben hat, die agency-Frage, welcher Staat verantwortlich im Sinne einer Folgenverantwortlichkeit ist, die positiven Freiheiten der Bürger*innen in ärmeren Staaten zu verwirklichen, weder theoretisch noch praktisch befriedigend zu beantworten ist.⁵³⁹ Dem kann auch nicht der Hinweis auf die Schutzpflicht der negativen Rechte genügen. Zudem ist auch in den wohlhabenderen Gesellschaften der Zugang zu den genannten „Währungen der Gerechtigkeit“⁵⁴⁰ mehr als ungleich verteilt. Dass auch in den wohlhabenden Gesellschaften die Ungleichheit in Materiellem und dem Ausdruck der Souveränität so groß ist, weist darauf hin, dass es nicht allein auf Verteilung zwischen den Staaten

⁵³⁷ Koschorke et.al. (2007): S. 258.

⁵³⁸ Vgl. *ibid.*

⁵³⁹ Vgl. D. Miller (2007): S. 46.

⁵⁴⁰ D. Miller (2007): S. 53.

ankommen kann, sondern um gemeinsames Policy Making geht, um die Standards grundlegend gerechter Verteilung zu diskutieren und zu verwirklichen. Auch das Phänomen anhaltender Steuerflucht weist darauf hin, dass es einer Lösung im Sinne verbindlicher Regulation im globalen Maßstab bedarf.⁵⁴¹ Angesichts des Verflechtungsgrades der Wirtschafts- und Finanzmärkte konstatiert auch Held: „Nur wenn neue Bedingungen zur Bevollmächtigung und Verantwortlichkeit im gesamten globalen Wirtschaftssystem eingeführt werden, kann als eine Ergänzung und Vervollständigung zu gemeinsamen Abmachungen und Fürsorgemaßnahmen im nationalen und regionalen Kontext eine neue Übereinkunft zwischen wirtschaftlicher Macht und Demokratie geschaffen werden.“⁵⁴² Die genaue Ausgestaltung dieser autoritativen Strukturen ist für Held ebenso wenig Thema wie die eigentlich im Hintergrund stehende Frage nach dem Souverän. Denn die Möglichkeit zu erschließen, ist sowohl Aufgabe der Theoretiker*innen und Philosoph*innen wie der Politikpraktiker*innen. Alle Beiträge, die der Notwendigkeit und dem Entstehen von globalem Kooperationsaufbau das Wort reden, können als Bestandteile des entstehenden globalen Imaginären aufgefasst werden.

Ein globaler Souverän als eine politische Gemeinschaft würde neben einem gemeinsamen politischen instituierenden Imaginären als gemeinsame Öffentlichkeit auch ein instituiertes Imaginäres, also gemeinsame Verfahren und Institutionen bedeuten. Dies wäre die einzige Möglichkeit, in der werte- und funktionsmäßig differenzierten globalen Gemeinschaft gemeinsame Lösungen für gemeinsame Probleme zu finden anhand gemeinsamer Entscheidungen: Das bedeutet neben regionalen Regierungen auch die Möglichkeit gouvernementaler Institutionen im globalen Maßstab. C. Möllers weist darauf hin, dass nur Staaten „die Bedingungen der Möglichkeit derjenigen Entwicklungen“ zu garantieren scheinen, „die das Ende der

⁵⁴¹ Wobei Held darauf hinweist, dass Nationalstaaten selbsttätig durch Maßnahmen der Deregulierung des Finanzmarktes einen Zustand geschaffen haben, in dem mannigfaltige „Exit-Optionen“ sowohl im Verhältnis zu Arbeit als auch im Bezug auf den Staat möglich werden. Vgl. Held (2002: S.104 und vgl. auch Beck (2010): S.51ff.

⁵⁴² Held (2002): S.120.

Staatlichkeit einleiten sollen.“⁵⁴³ Das trifft auch im globalen Maßstab zu. Brunkhorst weist auf einen sich zwischen internationaler und nationaler Ebene durchkreuzenden Rechtsetzungs- und –interpretationsprozess hin, bei dem nationale Gesetzgeber und Gerichte international vertraglich sanktionierte oder gerichtlich interpretierte Standards umsetzen und diese wiederum speisen.⁵⁴⁴ Eine globale politische Gemeinschaft bedürfte allerdings auch der Norm setzenden Einrichtungen als solcher, die auf einen eigenen, im Imaginären schon vorhandenen, Grundrechtekanon zugreifen kann, der mit der Erklärung der Menschenrechte bereits gegeben und in den Einzelstaaten ratifiziert und in deren Verfassungen sowie regional etwa in der Verfassung der Europäischen Union oder der Gründungsakte der Afrikanischen Union ratifiziert ist.⁵⁴⁵

Betrachten wir die Idee eines globalen Souveräns näher, kann sich zum Beispiel die Frage nach Ungleichgewichten stellen, die aus regionalen Bevölkerungsballungen wie etwa in Asien resultieren. Diese Vorstellung impliziert jedoch, dass die so betrachteten Ballungsgebiete homogene Auffassungen in politischen Fragen verträten, was anhand der Kontroversen nach Programmen und anhand grundlegender Verschiedenheit in einem globalen Demos der Wahrscheinlichkeit nach anders realisiert wäre. Es liegt im Rahmen der Möglichkeiten politischer Theorie, Alternativen zur Mobilisierung in den alten Identitätshüllen des Nationalstaats zu entwickeln, was ich hiermit unternehme. Hier kommt es darauf an, inwieweit es bei regionalen politischen Imaginären bleibt, die möglicherweise unterschiedlich intensiv über die Kontingenz der politischen Ordnung reflektieren und demnach Bedarf zur gemeinsamen Bearbeitung in politischen Strukturen sehen, oder tatsächlich zur Ausprägung eines globalen politische Imaginären kommt, was zur Bearbeitung der gemeinsamen Fragen nötig wäre. Eine solche mögliche regionale Ballung weist noch einmal in besonderer Weise auf die Notwendigkeit hin, im

⁵⁴³ Christoph Möllers (2015): „Die Möglichkeit der Normen : über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität“, Frankfurt/ M., S. 250.

⁵⁴⁴ Vgl. Brunkhorst (2002): S. 143.

⁵⁴⁵ Zur Notwendigkeit und Logik der Herausbildung von Weltregionen als Teil der Herausbildung einer Weltordnungsmacht vgl. auch Werner Link (1998): „Die Neuordnung der Weltpolitik. Grundprobleme globaler Politik an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“, München.

Konsens zu entscheiden. Denn dann ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass keine kurzfristigen Mobilisierungen über die alten Identitätshüllen des Nationalstaats geschehen, wenn alle in ihrer ganzen Fülle angesprochen sind.

Notwendig ist es in diesem Zusammenhang, sich mit der Ausprägung eines gemeinsamen globalen politischen Imaginären zu befassen, das regionalen politischen Imaginären vorausgehen kann, ohne diese aufzuheben. Dass sich ein solches in Ausprägung befindet, zeigt sich an der Anerkennung und Umkämpftheit der Begriffe von Demokratie und Menschenrechte, die die Grundlage der Auseinandersetzung bilden, ohne von allen mit dem gleichen Bedeutungsinhalt versehen zu werden. So beschreibt China Menschenrechte als Kollektiv- und Individualphänomen⁵⁴⁶ und bezeichnet es der Iran gar als menschenrechtsrelevant, dass er in den Besitz von Atomwaffen gelange.⁵⁴⁷ Aus Sicht eines sich heraus bildenden globalen Imaginären sind die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte hinterlegten Begriffe Strukturbegriffe, die besonders an der Bildung der Ordnung teilhaben, Vorläufer*innen von Orientierungspunkten des Entscheidens, wie ich sie noch einführe, in der globalen politischen Gesellschaft. Ich bezeichne die genannten Begriffe als Strukturbegriffe, da sie den ideellen Rahmen eines gemeinsamen institutionellen, imaginären und Debattenraumes schaffen. Die Kohärenz an Vorstellungsinhalten oder die Regionen durchkreuzende Mobilisierung anhand unterschiedlicher Programmatiken zur Deutung der Begriffe würde den Integrationsgrad eines globalen Souveräns anhand des Imaginären bestimmen. Je größer die Kohärenz, desto integrierter die politische Gemeinschaft, kann man daraus ableiten.

Zwar hatte Jellinek eine vordergründig durch gemeinsame Staatlichkeit einzelstaatlich konstituierte Schicksalsgemeinschaft im Blick, doch dürfen wir nicht vergessen, dass zu seiner Zeit die Verknüpfung der Staaten, wie sie durch den Völkerbund und später die UNO realisiert wurde, und die Verknüpftheit u.a. in Produktion und Klimafragen, wie wir

⁵⁴⁶ Harro von Senger (2006): „China und die Menschenrechte“, veröffentlicht in: <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:5819/datastreams/FILE1/content>, Stand: 25.7.2017.

⁵⁴⁷ Michael Frank (2013): „Der Iran und die Atombombe“, Indiana.

sie heute finden, bei weitem nicht absehbar war. Auch der Grad wirtschaftlicher und kommunikativer Verknüpfung spricht heute dafür, von *einem* Handlungsraum, *einem* Territorium auszugehen. Den neuen Status beschreibt Held so, dass „die kollektiven Geschicke und das Schicksal von Menschen vermehrt von komplexen Prozessen bestimmt werden, die sich über ihre Grenzen erstrecken.“⁵⁴⁸ Dies bezieht er auf die Ineinander-Verstrickung von menschlichen Gemeinschaften. Zu finden sei „das Erstrecken und die Intensivierung von sozialen, wirtschaftlichen und politischen Beziehungen über Regionen und Kontinente.“⁵⁴⁹ Dass es inzwischen einen gemeinsamen Grundrechtekatalog fast aller Staaten gibt, der die meisten positiven Rechtsordnungen prägt, untermauert die These einer Übertragbarkeit des Konzepts. Einen zentralen Hinweis von Held, die Vereinten Nationen könnten per Reform gestärkt und demokratischer werden, weist Ch. Mouffe unter Verweis auf Danilo Zolo zurück. Dies sei aufgrund des in ihnen wirkenden Machtungleichgewichts nicht zu erwarten.⁵⁵⁰ Auch dieses Argument ist interessenbasiert aus Perspektive der Staaten und erkennt dabei die Möglichkeit, dass in den politischen Räumen in den Staaten programmatisch grundierte Forderungen nach Demokratisierung relevant und Parteien gewählt werden könnten, die für diese Reformen stehen. Es gibt hier kein „natürliches Interesse“ der Staaten, sondern in ihnen und über die hinaus wirkende politische Dynamiken. Mouffe argumentiert zudem, der kosmopolitane Ansatz berge die „Gefahr, die alten Rechte der Souveränität gegen jene neuen, fiktiven Rechte zu opfern.“⁵⁵¹ Dies beziehe sich auf solche der Gleichheit, die allerdings ohne die Möglichkeit, sie einklagen zu können, fiktiv blieben. So trage der Kosmopolitanismus zu einem Vorrang der Moral vor der Politik bei.⁵⁵² Diese Argumentation erkennt jedoch, dass es durchaus Teil des kosmopolitanen Anliegens ist, die Verbindlichkeit und die Autorität der globalen Regime zu stärken, sodass dies auch zu einer Verbindlichkeit, durch Einklagbarkeit im Rahmen autoritativer Institutionen, der Individualrechte führt. Zudem habe ich ausgeführt, dass es Teil einer kosmopolitanen Position, solche Positionen fortschreibend sein kann, sich für

⁵⁴⁸ Held (2002): S. 104.

⁵⁴⁹ Ibid.

⁵⁵⁰ Vgl. Mouffe (2007): S. 131.

⁵⁵¹ Vgl. Mouffe (2007): S. 133.

⁵⁵² Vgl. Mouffe (2007): S. 132.

Souveränität abbildende, einen globalen *demos* konstituierende Strukturen einzusetzen. Im Bezug auf den Schutz der negativen Freiheitsrechte entwickelt sich zunehmend eine Verantwortungsjurisdiktion beim UN-Sicherheitsrecht,⁵⁵³ die positiven Freiheitsrechte, zu denen auch die grundlegender Wohlfahrt gehören, finden dabei aber noch kaum Berücksichtigung. Lediglich im Bezug auf die Frage einer tatsächlichen globalen legislativen Souveränität bleibt Held indifferent. Für Mouffe ist eine einheitliche (politische, rechtliche) globale Ordnung jedoch ohnehin keine Option, aus ihrer Sicht geht es darum, an der „Gründung einer multipolaren Welt zu arbeiten.“⁵⁵⁴ Strategisch bekommt das die Möglichkeit der Gemeinsamkeit nie in den Blick.

Ob die Ausbildung eines Souveräns auf globaler Ebene ebenfalls als politische Gemeinschaft zu verstehen ist, ist eine Frage, deren Beantwortung davon abhängt, inwieweit man eine Gemeinschaft immer vor allem von ihrer Funktion der Abgrenzung gegen andere, der Distinktion her versteht. Aus meiner Sicht besteht ihr erster Bezugspunkt in den Gemeinsamkeiten, die die Gemeinschaft begründen: in den gemeinsam begründeten Verfahren. Diese können stärker herkunfts basiert sein, also auf Verwandtschaft aufbauen, oder auf gemeinsamen, die Entität begründenden programmatischen Überzeugungen, beides jedoch ist auch auf globaler Ebene möglich, wenn die gemeinsame Herkunft einer Menschheit festzustellen ist oder die gemeinsame Entität ihre Legitimität aus der Vorstellung gewinnt, gemeinsam die Grundrechte aller zu verwirklichen. Ich verstehe Gemeinschaft in diesem Sinne nicht vordergründig anhand der Distinktion, sondern der Verfasstheit als politischer Gemeinschaft und der Gründung gemeinsamer Institutionen durch Erklärung als Souverän, da der Bezug der Unterscheidung immer vorausgeht.

Im Sinne des Konzepts der politischen Gesellschaft nach Greven ist es nur durch gemeinsame verbindliche Entscheidungen möglich, auch auf globaler Ebene zu einer

⁵⁵³ Vgl. Held (2002): S. 104.

⁵⁵⁴ Vgl. Mouffe (2007): S. 151.

Bearbeitung von Kontingenz, also zur Reduktion von Kontingenz, und zu einer Kohärenz als Gemeinschaft zu kommen, die dadurch gekennzeichnet wäre, dass das politische System die anderen Bereiche durchzieht. Ein weiteres wichtiges Merkmal ist die Ausprägung eines gemeinsamen politischen Raumes als Kommunikationsraum, der an das gemeinsame Entscheiden gebunden ist und sich mit diesem ausbildet. Das bedeutet die Herausbildung eines globalen politischen Imaginären. Es liegt nahe, dass sich ein solcher gemeinsamer Bezugsrahmen in dem Moment entwickelt, in dem in ihm auf gemeinsame Entscheidungsvorgänge Bezug genommen werden kann und er dabei gleichzeitig das Mehr des Entscheidens zu konstituieren in der Lage ist, indem sich eine Rationalität jenseits der Rationalität des Prozesses zu bilden vermag. Eine globale politische Gemeinschaft wäre eine Antwort auf die Feststellung der Kontingenz des Politischen. Die Möglichkeit der Neuordnung der Institutionen, ihr Neuaufbau bzw. ihre Neuakzentuierung in dem Sinne, dass der Einfluss der Einzelstaaten auf regionale Fragen beschränkt wird, weist darauf hin, dass auch die Kontingenz des Politischen bearbeitet werden kann: welche Vorstellungen von Politik wir uns machen, davon wie wir uns organisieren, nach welchen Prinzipien sich die Bedingungen von Gestaltung historisch konkret aktualisieren, kann in Verhandlung und Aktion selbst Gegenstand von Gestaltung werden.

2. Die Stärkung der Gemeinschaft: Orientierungspunkte des Entscheidens

Von einer integrierten politischen Gemeinschaft spreche ich, wenn die Übereinstimmung von virtueller und tatsächlicher Gemeinschaft möglichst hoch ist. Um zur Teilnahme zu mobilisieren, haben wir bisher verschiedene Krisenanalysen und sich daraus ableitende Handlungsansätze diskutiert. In der Synthese entwickeln ich hier nun einen Vorschlag, wie das Imaginäre und die Teilhabe gestärkt werden können, indem die Einheit der politischen Ordnungsvorstellung gestärkt wird. Da der Einwand besteht,

dass Verfahren allein nicht integrierend und mobilisierend wirken können⁵⁵⁵, tragen die Orientierungspunkte des Entscheidens, die ich im folgenden entwickeln möchte, wenn sie im Rahmen der *respublica*, der gemeinsamen Verkehrssprache, wie Mouffe sie bei Oakshott aufgreift, adressiert werden, zur Integration bei. Unter Integration verstehe ich den vorgenannten Zusammenhang.

Die politische Gemeinschaft ist die Entität, die die individuellen Rechte der Einzelnen verwirklicht. Es ist problematisch von Rechten zu sprechen, als ob sie gewährt würden, wenn es dabei um die Sicherung des grundlegenden Status des Souveräns geht. Rechte figurieren die Verbindung zwischen Kollektiv- und Individualebene, in unserer bisherigen Konstellation stellen sie sogar die Verbindung quasi dar. Da die Bedingung auch der Geteiltheit eine konstitutive Einheit ist, ist es zur Erzeugung von Kohärenz relevant, dass Menschen sich als Bestandteile der Gemeinschaft erleben, die es zu gestalten gilt. So hatte es Greven gesehen und ist es auch nachvollziehbar, weil die Menschen, wenn sie sich nicht als Teil der Entität erleben, sie auch nicht gestalten. Da das Antworten, wie ich in II. ausgeführt habe, zu unseren Bedürfnissen und Vermögen gehört, ist es Teil des guten Lebens, sich an der Gestaltung der Gemeinschaften, denen wir angehören, zu beteiligen. Gewünscht ist also, dass die Bürger*innen Erlebnisse machen, in denen sie sich als Souverän erleben; möglicherweise brauchen wir mehr Gelegenheiten dazu. Die Orientierungspunkte des Entscheidens, wie ich sie vorschlage, sind ein theoretisches Konzept zur Beschreibung von Integrationsvorgängen mit dem Ziel, Handlungsansätze für Praktiker*innen und Theoretiker*innen für Entwicklung auf das gute Leben hin zu bieten. Die Orientierungspunkte des Entscheidens sind Teil der *respublica* und damit des Imaginären. Es handelt sich dabei um jene Ideen, Begriffe und Symbole, auf die im Zuge des politischen Entscheidens und der Debatte dazu Bezug genommen wird. Damit stärken sie die Kohärenz und Integration der politischen Gemeinschaft, da sie die Möglichkeit eröffnen, in einen gemeinsam kodierten Debattenraum einzutreten. Indem Ideen einen universellen Gehalt und Konnotation haben, erstreckt sich der semantische, ideelle Rahmen der Begriffe und Ideen, die als

⁵⁵⁵ Wolfgang Böckenförde (1976): „Staat, Gesellschaft, Freiheit“, Frankfurt/M., S. 60.

Orientierungspunkte des Entscheidens beschrieben werden, über ein Spektrum. Indem damit unterschiedliche Positionen mit Bezug auf gemeinsame Begriffe eingebracht werden können, deren Konnotation durch den Kontext etc. eingebracht wird, steigt die Integration der Gemeinschaft durch den Bezug auf die Orientierungspunkte des Entscheidens. Orientierungspunkte des Entscheidens sind alle *noema*, auf die im Verlauf eines politischen Entscheidungsprozesses von Akteur*innen Bezug genommen wird. Bei einer gesellschaftlichen Debatte über eine parlamentarisch vorgeschlagene Schulgesetznovelle könnten das z.B. die Begriffe „dreigliedriges Schulsystem“, „Standortgewähr“ oder „Schulträger*innenschaft in öffentlicher Verantwortung“ sein. Indem auf die *noema* in, nach Greven, integrierenden Entscheidungsverfahren Bezug genommen wird, wirken sie gemeinschaftsbildend.

Dabei gehe ich von folgender These aus: Je stärker gemeinsame, und wenn ich zur näheren Beschreibung sage geteilte, wird dadurch klar, dass es sich um persönliche Ideen mit universellem Gehalt handelt, Vorstellungen einer Gruppe vorhanden sind, desto mehr nimmt eine Gruppe sich als solche wahr. Wächst der Stellenwert von „social imaginaries“ (Taylor), wächst der Zusammenhalt bzw. die Selbstwahrnehmung der Gruppe, die diese betreffen. Da in der politischen Gesellschaft als autonomer dem Entscheiden eine heraus gehobene Rolle zukommt, soll es um die Begriffe und Ideen, die Bestandteile des, auch instituierten, Imaginären gehen, die im Zusammenhang mit dem Entscheiden adressiert werden. Diese nenne ich Orientierungspunkte des Entscheidens. Die Orientierungspunkte des Entscheidens sind Teil der symbolischen Ordnung und als solche Teil der *societas* (Mouffe nach Oakshott). Diese Konzepte strukturieren die Gruppe, indem sie Teil des Imaginären sind, vordergründig im Zuge der Debatten und Entscheidungsvorgänge und deren Struktur bildender Wirkungen; zudem indem sie immer Folie der Selbstbeobachtung sind. Das ist besonders für die Begriffe der Verfassung relevant, die als Beschreibung sowohl ein Versprechen als auch einen Ist-Zustand beschreiben und damit, als Folie der Selbstbeobachtung eine kybernetische Bewegung auf ihre eigene Verwirklichung hin in Gang setzen. Der Prozess, der da abläuft, ist vergleichbar der Transzendierung in die Zukunft durch das Versprechen bei

Derrida.⁵⁵⁶ Es sind vage Begriffe, weil sie von verschiedenen politischen Programmen untersetzt werden können. Dadurch bieten sie die Möglichkeit, sogar programmübergreifend anhand der gleichen Begriffe zu integrieren. Das gilt etwa z.B. für die Würdebestimmung oder die Grundlagenbestimmungen von Freiheit und Gleichheit. Sie werden regelmäßig und mit Priorität in den gesellschaftlichen Debatten adressiert.

Das Interessante an dieser Besonderheit ist, dass die genannten Selbstbeschreibungen dabei zugleich Statusbestimmung und Ziel darstellen, also auch immer ein Versprechen für die Entwicklung der Gemeinschaft in die Zukunft geben, wie Derrida es als konstitutiv für den Bestand der politischen Gemeinschaft beschreibt.⁵⁵⁷ Diese Selbstbeobachtung in sozialen Systemen beschreibt Heinz von Förster in seiner KybernEthik als Zirkularität des Beobachtens mit Verweis auf den Kybernetikbegriff von Norbert Wiener wie folgt: „Das Verhalten derartiger Systeme könnte als Anweisung zur Erreichung eines Ziels interpretiert werden.“⁵⁵⁸ Das ruft praktische wie erkenntnistheoretische Probleme auf: Zirkularität als Struktur steht der linearen Figur der Subjekt-Objekt-Trennung und damit dem Konzept der wissenschaftlichen Objektivität entgegen, das besagt: „Die Eigenschaften des Beobachters dürfen nicht in die Beschreibung des Beobachteten eingehen.“⁵⁵⁹ Es besteht die Gefahr der Paradoxienbildung, wenn Beobachtungen als Beobachtungen beobachtet werden, auf der Ebene der sozialen Systeme bedeutet dies eine Pluralisierung der Sätze. Darin liegt die strukturelle Grundlage für den gesellschaftlichen Pluralismus.

Einige „Orientierungspunkte des Entscheidens“ sind Folien der Selbstbeobachtung, an denen entlang sich die Gemeinschaft entwickelt. Allgemein sind die „Orientierungspunkte des Entscheidens“ zu beschreiben als „Ideen als Ordner“ (Bauer), wie sie auch in der Theorie der Selbstorganisation beschrieben werden insofern, als dass gemeinsamen Ideen Gemeinschaft stiftende Wirkung zukommt. Sie treten an die Stelle

⁵⁵⁶ Vgl. Bonacker (2004), S.146.

⁵⁵⁷ Jacques Derrida (1991a).

⁵⁵⁸ Wiener, op. cit. Heinz von Förster (1993): „KybernEthik“, Berlin.

⁵⁵⁹ Von Förster (1993).

der Aporie. Sie werden in Debatten und Institutionen (z.B. Texten) geprägt. Sie sind insofern auch Selbstbindungen des Entscheidens, die in den Debatten aufgerufen, stabilisiert und iteriert, also in der Fortschreibung variiert, werden. Entscheidungen sind auf Dauer gestellte Selbstbeobachtungen und damit ebenso als Selbstbindungen zu verstehen. Die Orientierungspunkte sind so Symbole im Sinne eines sowohl instituierenden als auch instituierten politischen Imaginären nach Castoriadis. Sie konstituieren, trotz ihrer programmatisch je verschiedenen Ausdeutung oder gerade deswegen, die Einheit der symbolischen Ordnung, möglicherweise demnächst auch auf der globalen Ebene.

VI. Fazit

Auf die Frage danach, warum es zum Unterlassungsverhalten von Bürger*innen kommt, sind zwei Antworten gefunden worden, aus denen unmittelbar Vorschläge resultieren: wenn die gegebenen politischen Strukturen nicht dem Souveränitätsempfinden der Bürger*innen entsprechen, brauchen wir die Zustimmungs-, die Konsensdemokratie. Dann kann nicht in das Leben jedes*jeder einzelnen Bürgers*Bürgerin eingegriffen werden, ohne dass Einverständnis besteht. Wenn sich die Bürger*innen nicht mehr auf die einzelstaatlichen Institutionen beziehen, weil die in der „Weltgesellschaft“ relevanten Fragen nicht bearbeiten können, brauchen wir die globale politische Gemeinschaft.

Auch gehört das Wählen als Teil des Antwortens auf alle an uns gestellten Fragen, wie ich unter Bezug auf Nussbaum hergeleitet habe, zum guten Leben. Es kann also als ein mögliches Ziel aller angesehen werden, dass virtuelle – alle Wahlberechtigten – und tatsächliche – alle Teilnehmenden – politische Gemeinschaft in eins fallen. Anhand der Theorie der politischen Gesellschaft nach Greven haben wir gesehen, dass die Reichweite des Entscheidens heute unbegrenzt ist – umsomehr sind wir als Souverän aufgerufen, unsere Souveränität auszufüllen, indem wir sie ausdrücken, dass wir die

Formen uns schaffen, in denen wir die volle Selbstverfügung leben. Für mich ist es Ausdruck demokratischer Wissenschaft, auch aus der Teilhabe am Souverän heraus zu schreiben.

Auch mit Claude Lefort, der aus Ernst Kantorowiczs Theorie der zwei Körper des Königs eine säkulare Theorie der politischen Gemeinschaft entwickelt, können wir einen Grund für das Unterlassungsverhalten angeben: Menschen erleben die Ebene der „Nation“ nicht mehr als Ausschlag gebende für die Verwirklichung ihrer politischen und sozialen Rechte, weil ein Großteil der Entscheidungen gar nicht mehr einzelstaatlich getroffen werden können. So kommt es zur Distanzierung von dieser Politikebene.

Die Theorie der Autonomie bei Castoriadis bot die Möglichkeit, die politische Gesellschaft als autonome genauer zu charakterisieren: der Selbstschöpfungsakt bezieht sich auch auf die zentralen, Ordnung stiftenden Bestandteile des Imaginären (auch das Sediment ist bei Greven grundsätzlich dem Entscheiden zugänglich). Mit der Theorie der Selbstorganisation haben wir die These eingeführt, dass theoretisch die Möglichkeit besteht, der Forderung Grevens zu entsprechen z.B. „den Stand und die Entwicklung der Freiheit“, also Ziele zur Gestaltung der Gemeinschaft zu einem Ausgangspunkt politischer Theoriebildung zu nehmen und konzeptuell einen Ansatz zu wählen, der weder die Individual- noch die Emergenzebene zu einem Epiphänomen der anderen werden lässt. Beide erzeugen sich gegenseitig: im demokratischen Verfassungsstaat auf Basis grundlegender Rechte, die die Ausformung beider Ebenen prägen.

Im Kapitel (De)mobilisierungen/ (Re)politisierungen haben wir uns theoretisch in erster Linie mit den Ursachen für das Unterlassungsverhalten der Bürger*innen beschäftigt. Mit Colin Crouch können wir sagen, dass eine mögliche Ursache im postdemokratischen Trend der gesellschaftlichen Entwicklung gesehen werden kann: Führungsspitzen von (regierungstragenden) Parteien verschmelzen mit denen von Unternehmen, es fehlt an Mitgliederbeteiligung und Verankerung in der Bevölkerung. Auch dass Politik die relevanten Fragen gar nicht mehr zu entscheiden hat, weil sie in privatwirtschaftliche Regelungskreisläufe überführt worden sind, ist daraus abgeleitet eine Ursache.

Chantal Mouffe ist der Auffassung, dass die Abwesenheit von Teilen des Souveräns in Handlungen, und es ist die Frage, ob wenn Teile abwesend sind, nicht davon zu sprechen wäre, dass der Souverän abwesend ist, vor allem dadurch zu erklären ist, dass Politik heute nicht der grundlegend antagonistischen Dimension des Politischen gerecht werde. Es fehle an programmatischer Auseinandersetzung zwischen hegemonialen Projekten, weil sich alle politischen Kräfte um eine Mitte gruppieren, deren Inhalt sich aus einer vermeintlich vernunftmäßigen Position ergebe. Ihrem Standpunkt zufolge gibt es keine „beste Lösung“, sondern nur sozial konstruierte Interessen, die sich miteinander in Konflikt befinden. Wie die Interessen sozial konstruiert, der Antagonismus aber ontologisch sein kann, ist aus meiner Sicht eine Leerstelle ihrer Theorie. Zudem schlage ich vor, von der Vorstellung der Ineinsetzung von Pluralität und Konflikt (Marchart) abzulassen und stattdessen zu Modellen der Vereinbarung und der Verwirklichung von Gemeinsamkeit zu kommen.

Im vierten Teil sind zwei Punkte aus III. noch einmal aufgegriffen und vertieft: die Feststellung, dass das Imaginäre nicht mehr mit der einzelstaatlichen Ebene deckungsgleich ist (Lefort) und die Idee von Ideen als Ordner (Weise) aus der Theorie der Selbstorganisation zur Integration der Gemeinschaft. Ich habe mit Verweis auf die soziologische Theorie argumentiert, dass eine Weltgesellschaft bereits besteht und mit Bezug auf Jellinek, dass der schon entstandenen Schicksalsgemeinschaft eine gemeinsame politische Organisation folgen möge. Das hat zur Folge, dass es nur eine Staatsbürger*innenschaft weltweit geben kann, gemeinsame autoritative Strukturen und die Garantie von Grundrechten basierend auf wechselseitiger Verantwortung der Bürger*innen füreinander. Wie diese autoritativen Strukturen konkret aussehen mögen, konnte nicht Gegenstand dieser Arbeit sein, was ausgesagt werden kann ist, dass sie als Ausdruck eines globalen Souveräns legislative Verfahren brauchen. Den Stand der kosmopolitanen Diskussion und Einwände gegen die gleiche Verantwortung der Bürger*innen füreinander habe ich unter Bezug auf David Held und David Miller beleuchtet.

Als „Orientierungspunkte des Entscheidens“ bezeichne ich konzeptionell Bestandteile des politischen Imaginären (Begriffe, Symbole), die in unmittelbarer Weise mit den

Entscheidungen verknüpft sind und so, mit Greven, ein höheres Mobilisierungspotenzial haben, da an sie der Vollzug der Gemeinschaftsproduktion selbst geknüpft ist. So besteht für Akteur*innen die Möglichkeit, durch das Adressieren von Orientierungspunkten des Entscheidens die Kohärenz der Gemeinschaft zu erhöhen, was als ein grundlegendes Ziel angesehen werden kann. Sie sind Teil der gemeinsamen Verkehrssprache, der *respublica* (Mouffe nach Oakshott). Sie sind Ideen als Ordner (Weise), die die Gemeinschaft organisieren. Ein besonderer Stellenwert kommt den Orientierungspunkten zu, die auch Verfassungsbegriffe sind: sie sind Folien der Selbstbeobachtung, die sowohl Zustandsbeschreibungen als auch Versprechen für die Entwicklung in die Zukunft (Derrida) sind und setzen so einen kybernetischen Vorgang der Selbstbeobachtung und Entwicklung in Gang.

VII. Literaturverzeichnis

Monografien

- Arendt, Hannah (2007): „Vita activa oder vom tätigen Leben“, München/ Zürich.
- Arendt, Hannah (2009): „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus“, München.
- Beck, Ulrich (1993): „Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung“, Frankfurt/ Main.
- Beck, Ulrich (Hg.) (1998): „Perspektiven der Weltgesellschaft“, Frankfurt/ M.
- Becker, Rainer C. (2012): „Black Box Computer. Zur Wissensgeschichte einer universellen kybernetischen Maschine“, Bielefeld.
- Bluhm, Harald (2006): „Tocqueville – der klassische Analytiker der modernen Demokratie“, Einleitung zu: ders. (Hg.): „Alexis de Tocqueville – Kleine politische Schriften“, Berlin
- Böckenförde, Wolfgang (1976): „Staat, Gesellschaft, Freiheit“, Frankfurt/ M.
- Bonk, Julia (2011): „Die Menschenrechte in der Dekonstruktion“, unveröffentlichtes Manuskript.
- Bowie, Malcolm (1991): „Lacan“, London.
- Buchanan, James M. (1975): „The limits of liberty: between anarchy and Leviathan“, Chicago.
- Buhren, Frank (2009): „Zur Kritik der kommunikativen Vernunft. Gesellschaft, Vernunft und Sprache in Jürgen Habermas' Theorie der Moderne“, Berlin.
- Brunkhorst, Hauke (2002): „Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft“, Frankfurt/ M.
- Castoriadis, Cornelius (1990): „Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie“, Frankfurt/ M.
- Castoriadis, Cornelius (2010): „Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung“, Band 3, Lich.
- Carter, April (2001): „The political theory of global citizenship“, Abingdon.
- Crouch, Colin (2008 a): „Postdemokratie“, Frankfurt/ M.
- Crouch, Colin (2013): „Jenseits des Neoliberalismus. Ein Plädoyer für soziale Gerechtigkeit“, Wien.

- Conrad, Sebastian (2007) (Hg.): „Globalgeschichte: Theorien, Ansätze, Themen“, Frankfurt/ Main.
- van Deth, Jan / Rattinger, Hans / Roller, Edeltraud (Hg.) (2000): „Die Republik auf dem Weg zur Normalität? Wahlverhalten und politische Einstellungen nach acht Jahren Einheit“, Opladen.
- Derrida, Jacques (1990): „Chora“, Wien.
- Derrida, Jacques (1991): „Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘“, Frankfurt/Main.
- Derrida, Jacques (2000): „Otobiografien – die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens“, in: Jaques Derrida/ Friedrich Kittler (Hg.): „Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht.“, Berlin, S.7-S.63.
- Derrida, Jacques (2002): „Lyotard und wir“, Berlin.
- Downs, Anthony (1968): „Ökonomische Theorie der Demokratie“, Tübingen.
- Easton, David (1965): „A Systems Analysis of Political Life“, New York u.a.
- Eco, Umberto (1977): „Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte“, Frankfurt/ M.
- Eilfort, Michael (1994): „Die Nichtwähler. Wahlenthaltung als Form des Wahlverhaltens“, Paderborn.
- Eisel, Stephan (2011): „Internet und Demokratie“, Freiburg.
- Fink, Bruce (2011): „Das Lacan'sche Subjekt. Zwischen Sprache und Jouissance“, Berlin/ Wien.
- Fischer, Peter (2003): „Einführung in die Ethik“, Paderborn.
- Flynn, Bernard (2005): „The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political“, Evanston.
- von Förster, Heinz (1993): „KybernEthik“, Berlin.
- Frank, Michael (2013): „Der Iran und die Atombombe“, Indiana.
- Füllsack, Manfred (2011): „Gleichzeitige Ungleichzeitigkeiten. Eine Einführung in die Komplexitätsforschung“, Wiesbaden.
- Gabriel, Oscar W. / Westle, Bettina (2012): „Wählerverhalten in der Demokratie. Eine Einführung“, Baden-Baden.
- Gansczyk, Klaudius (2015) (Hg.): „Engagiert euch: Weltinnenpolitik für das 21. Jahrhundert“, Berlin.

Gauchet, Marcel (1991): „Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten“, Hamburg.

Giddens, Anthony (1997): „Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie“, Frankfurt/ M.

Göhler, Gerhard (1997): „Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation“, Baden-Baden.

Greven, Michael Th. (1974): „Systemtheorie und Gesellschaftsanalyse: Kritik der Werte und Erkenntnismöglichkeiten in Gesellschaftsmodellen der kybernetischen Systemtheorie“, Darmstadt.

Greven, Michael Th. (2009): „Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie“, Wiesbaden.

Norbert Groeben (1986): „Handeln, Tun, Verhalten als Einheiten einer verstehend-erklärenden Psychologie. Wissenschaftstheoretischer Überblick und Programmentwurf zur Integration von Empirismus und Hermeneutik, Tübingen, op.cit. Neveling, Alexander (2008): „Primat des Subjekts. Grundlagen einer erziehungswissenschaftlich konsistenten Lehrerausbildung auf der Basis des Forschungsprogramms Subjektive Theorien“, Frankfurt/ M.

Habermas, Jürgen (1992): „Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Sozialstaats“, Frankfurt/ M.

Habermas, Jürgen (1996): „Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie“, Vorwort, Frankfurt/ M.

Habermas, Jürgen (2016): „Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1“, Frankfurt/ M.

Haken, Hermann (2006): „Information and Self-Organization. A Macroscopic Approach to Complex Systems“, Berlin/ Heidelberg.

Hartenstein, Wolfgang (2002): „Den Wählern auf der Spur“, St. Ingbert.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988): „Phänomenologie des Geistes“, Philosophische Bibliothek, Bd. 414, Hamburg.

Heins, Volker (2013): „Der Skandal der Vielfalt: Geschichte und Konzepte des Multikulturalismus“, Frankfurt/ M.

Held, David (2013): „Kosmopolitanismus. Ideal und Wirklichkeit“, Freiburg/München.

Heller, Hermann (1983): „Staatslehre“, Tübingen.

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (2006): „Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente“, Frankfurt/ M.

- Jarren, Otfried/ Donges, Patrick (2006): „Politik und Kommunikation in der Mediengesellschaft. Eine Einführung“, Wiesbaden.
- Jellinek, Georg (1914): „Allgemeine Staatslehre“, Berlin.
- Kantorowicz , Ernst H. (1994): „Die zwei Körper des Königs : eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters“, München.
- Koschorke, Albrecht / Lüdemann, Susanne / Frank, Thomas / Matala de Mazza, Ethel (2007): „Der fiktive Staat. Konstruktionen des Politischen in der Geschichte Europas“, Frankfurt/ M.
- Klooger, Jeff (2009): „Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy“, Leiden/ Boston.
- Kuberka, Tina (2005): „Versuche, in der Welt zuhause zu sein. Hannah Arendt: Schreiben als Verstehen“, Frankfurt/ M.
- Kühnelt, Jörg (2010): „Pluralistische Gesellschaften und Vertragstheorien. Eine konstruktivistische Kritik der hobbesianischen Vertragstheorie“, Frankfurt/ M.
- Kurz, Hanns (1965): „Volkssouveränität und Volksrepräsentation“, Köln u.a.
- Laclau, Ernesto (2002): „Emanzipation und Differenz“, Wien.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal (2015): „Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus“, Wien.
- Link, Werner (1998): „Die Neuordnung der Weltpolitik. Grundprobleme globaler Politik an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“, München.
- Luhmann, Niklas (1968): „Zweckbegriff und Systemrationalität“, Tübingen.
- Malsch, Thomas / Schmitt, Marco (2014) (Hg.): „Neue Impulse für die soziologische Kommunikationstheorie. Empirische Widerstände und theoretische Verknüpfungen“, Wiesbaden.
- Marchart, Oliver (2013): „Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft“, Frankfurt/ M.
- Marx, Karl (1867): „Das Kapital“, veröffentlicht in:
http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_049.htm#Kap_1_4, Stand: 17.7.2017.
- Maus, Ingeborg (2015): „Menschenrechte, Demokratie und Frieden : Perspektiven globaler Organisation“, Berlin.
- Miller, David (2007): „National Responsibility and Global Justice“, Oxford.
- Möllers , Christoph (2015): „Die Möglichkeit der Normen : über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität“, Frankfurt/ M.

- Moll, Marc-Pierre (1998): „Gesellschaft und totalitäre Ordnung. Eine theoriegeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus“, Baden-Baden.
- Mouffe, Chantal (1992): „Democratic citizenship and political community“, in; Martin, James (Hg.) (2013): „Chantal Mouffe. Hegemony, radical democracy and the political“, New York, S. 103-114.
- Mouffe, Chantal (2005a): „Die Rückkehr des Politischen“, Frankfurt/ M.
- Mouffe, Chantal (2005b): „Exodus und Stellungskrieg“, Wien.
- Mouffe, Chantal (2007): „Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion“, Frankfurt/ Main.
- Mouffe, Chantal (2013): „Das demokratische Paradox“, Wien.
- Mouffe, Chantal (2014): „Die Welt politisch denken“, Frankfurt/ M.
- von Mutius, Bernhard (2004) (Hg.): „Die andere Intelligenz: wie wir morgen denken werden. Ein Almanach neuer Denkansätze aus Wissenschaft, Gesellschaft und Kultur“, Stuttgart.
- Nassehi, Armin (2003): „Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft“, Frankfurt/ M.
- Nathschläger, Johannes (2014): „Martha Nussbaum und das gute Leben. Der Capabilities-Approach auf dem Prüfstand“, Baden-Baden.
- Neumann, Ariane (2015): „Die Exzellenzinitiative: Deutungsmacht und Wandel im Wissenschaftssystem“, Wiesbaden.
- Neveling, Alexander (2008): „Primat des Subjekts. Grundlagen einer erziehungswissenschaftlich konsistenten Lehrerbildung auf der Basis des Forschungsprogramms Subjektive Theorien“, Frankfurt/ M.
- Neyer, Jürgen (2013): „Globale Demokratie“, Baden-Baden.
- Öhlschläger, Claudia (2009): „Vorbemerkung. Narration und Ethik“, in: dies. (Hg.): „Narration und Ethik“, München.
- Pauer-Studer, Herlinde (1998): „Martha Nussbaum. Gerechtigkeit oder das Gute Leben“, Vorwort, Frankfurt/ M.
- Pufendorf, Samuel von (1994): „Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur“, Frankfurt/ M.
- Rawls, John (2007): „Die Idee des politischen Liberalismus“, Frankfurt am M.
- Rawls, John (2013): „Eine Theorie der Gerechtigkeit“, Berlin.
- Rorty, Richard (1999): „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, Frankfurt/ M.

- Rorty, Richard (2007): „Wagging the dog. Über Demokratie und Philosophie“, veröffentlicht in: <http://www.eurozine.com/wagging-the-dog/?pdf>, Stand: 25.8.2017.
- Rosa, Hartmut / Laux, Henning / Gertenbach, Lars / Strecker, David: „Theorien der Gemeinschaft zur Einführung“, Hamburg 2010.
- Rosa, Hartmut (1998): „Identität und kulturelle Praxis“, Frankfurt/M. / New York.
- Rousseau, Jean-Jacques (1988): „Der Gesellschaftsvertrag“, Leipzig.
- Röttger-Rössler, Birgit / Markowitsch, Hans Jürgen (Hg.)(2009): „Emotions as biocultural processes“, New York.
- Sandel, Michael J. (2012): „Was man für Geld nicht kaufen kann: Die moralischen Grenzen des Marktes“, Berlin.
- Schmidt, Manfred G. (2010): „Demokratietheorien. Eine Einführung“, Wiesbaden.
- Schmitt, Carl (2011). „Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum“, Berlin.
- Schmitt, Carl (2015a): „Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität“, Berlin.
- Schmitt, Carl (2015b): „Der Begriff des Politischen“, Berlin.
- Skinner, Quentin (2012): „Die drei Körper des Staates“, Göttingen.
- Spinoza, Baruch de: „Ethik“, veröffentlicht in: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/ethik-5217/1>, Stand: 1.5.2017.
- Spitta, Juliane (2013): „Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee“, Bielefeld.
- Täube, Volker (2002): „Die paradoxe Figur des ‚rationalen Wählers‘“, Berlin.
- Taylor, Charles (1992): „Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus“, Frankfurt/ M.
- Taylor, Charles (2009): „Ein säkulares Zeitalter“, Frankfurt/ M.
- Taylor, Charles (2012): „Ein säkulares Zeitalter“, Berlin.
- Tho, Ha Vinh (2014): „Grundrecht auf Glück : Bhutans Vorbild für ein gelingendes Miteinander“, München.
- Tugendhat, Ernst (1993): „Vorlesungen über Ethik“, Frankfurt/ M.
- Weber, Max (1964): „Wirtschaft und Gesellschaft“, Köln/Berlin.
- Weber, Max (1972): „Wirtschaft und Gesellschaft“, Tübingen.

Weidtmann, Niels (2016): „Interkulturelle Philosophie : Aufgaben - Dimensionen – Wege“, Tübingen.

Wehling, Hans-Georg (Hg.) (1991): „Wahlverhalten“, Stuttgart/ Berlin/ Köln.

Yildiz, Erol (2013): „Die weltoffene Stadt: Wie Migration Globalisierung zum urbanen Alltag macht“, Bielefeld.

Beiträge und Artikel

Richard Thompson (1977): „Nondecision-making and the Second Canterbury Transport Study“, *Political Science* 29, S. 131-138.

Beck, Ulrich (1996): „Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne“, in: Beck, U. / Giddens, A. / Lash, S. (Hg.) „Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse“, Frankfurt/ M.

Beckstein, Martin (2011): The dissociative and polemical political: Chantal Mouffe and the intellectual heritage of Carl Schmitt, S.33-51, veröffentlicht in: <http://dx.doi.org/10.1080/13569317.2011.540941>, Stand: 25.8.2017.

Berlin, Isaiah (1969): „Two Concepts of Liberty“, in: ders. (Hg.): „Four Essays on Liberty“, Oxford, S.118-172.

Bonacker, Thorsten (2006): „Die politische Theorie der Dekonstruktion“, in: Brodacz, A./ Schaal, G. (Hg.): „Die politischen Theorien der Gegenwart II“, Opladen, S. 190-220.

Brodacz, André (2015): „Die Dynamisierung demokratischer Ordnungen“ in: Renate Martinsen (Hg.): „Ordnungsbildung und Entgrenzung. Demokratie im Wandel“, Wiesbaden, S. 23-43.

Brunkhorst, Hauke (2011): „Legitimationsverhältnisse. Eine Replik auf Ingeborg Maus“, in: Eberl, Oliver (Hg.): „Transnationalisierung der Volkssouveränität. Radikale Demokratie diesseits und jenseits des Staates“, Stuttgart, S. 317-350.

Brunkhorst, Hauke (2013): „Co-Evolution von partikularer und kosmopolitischer Staatlichkeit in der Weltgesellschaft“, in: Maurizio Bach (Hg.): „Der entmachtete Leviathan. Löst der souveräne Staat sich auf?“, Baden-Baden, S. 49-70.

Castoriadis, Cornelius (2011): „Das griechische und das moderne politische Imaginäre“, in: Halbrodt, Michael/ Wolf, Harald (Hg.): „Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften“, Band 4, Lich.

Cohen, Jean L. (2013): „Rethinking the Politics of Human Rights and Democracy with and beyond Lefort“, in: Plot, Martín (Hg.): „Claude Lefort. Thinker of the Political“, New York, S.124-135.

- Crouch, Colin (2001): „The Divine Comedy of Contemporary Citizenship“, in: The Political Quarterly 72, S. 149-154.
- Crouch, Colin (2008b): „Der Morgen danach. Warum wir bereits in der Postdemokratie leben“, in: Kulturaustausch, 58, S. 4-7.
- Demirovic, Alex (2007): „Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft“ in: Nonhoff, Martin (Hg.): „Diskurs/ radikale Demokratie/ Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“, Bielefeld, S. 55-86.
- Derrida, Jacques (1991b): „Das andere Kap“, in: ders. (Hg.): „Das andere Kap/ Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa“, Frankfurt/ M., S. 9- 60.
- Erman, Eva (2012): „What is wrong with agonistic pluralism? Reflections on conflict in democratic theory“, in: Philosophy & Social Criticism 35, S. 1039–1062.
- Fischer-Lescano, Andreas / Christensen, Ralph (2005): „Auctoritas interpositio: Die Dekonstruktion des Dezisionismus durch die Systemtheorie“, in: Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre und Verfassungsgeschichte, deutsches und europäisches öffentliches Recht, S. 213-242.
- Follesdal, Andreas (2000): „The Future Soul of Europe: Nationalism or Just Patriotism? A Critique of David Miller's Defence of Nationality“, in: Journal of Peace Research 37 , S. 503-518.
- Fritsch, Matthias (2008): „Antagonism and Democratic Citizenship (Schmitt, Mouffe, Derrida)“, in: „Research in Phenomenology“ 38, S. 174–197.
- Füllsack, Manfred (2013): „Evolving Networks of Cooperation. Experiments with repeated public good games and evolutionary computation“, in: ders. (Hg.): „Networking Networks. Origins, Applications, Experiments“, S. 97-117.
- Geenens, Raf (2008): „Democracy, Human Rights and History. Reading Lefort“, in: European Journal of Political Theory 7, S. 269–286.
- Gödel, Kurt (1931): „Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I“, in: Monatshefte für Mathematik und Physik 38, S. 173–198.
- Greven, Michael Th. (1990a): „Die politische Gesellschaft als Gegenstand der Politikwissenschaft“, in: „Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur“, S. 223- 228,
- Greven , Michael Th. (1990b): „Die politische Gesellschaft – was sonst?“, in: „Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur“, S. 255- 261.
- Held, David (2002), „Die Globalisierung regulieren? Die Neuerfindung von Politik“, in: Matthias Lutz-Bachmann und James Bohman (Hg.): „Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik“, Frankfurt/ M., S.104-124.

Hibbert, Neil (2008): „Citizenship and the Welfare State: A Critique of David Miller's Theory of Nationality“, in: Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique 41(1), doi: 10.1017/S0008423908080141, Stand: 24.8.2017, 169–186.

Holzinger, Katharina (2001): „Verhandeln statt Argumentieren oder Verhandeln durch Argumentieren? Eine empirische Analyse auf der Basis der Sprechakttheorie“, in: Politische Vierteljahresschrift 42, S. 414–446.

John, Ieuan G. (1957): „Internationale Beziehungen: Einführung in die Grundlagen der Außenpolitik“, Oxford.

Karagiannis, Nathalie / Wagner, Peter (2012): „What is to be thought? What is to be done? The polyscopic thought of Kostas Axelos and Cornelius Castoriadis“, in: European Journal of Social Theory, S. 403–417.

Knight, Carl (2011): „In Defence of Cosmopolitanism“, in: Theoria 58, veröffentlicht in: doi:10.3167/th.2011.5812903, S. 19-34, Stand: 24.8.2017.

Kottmann, Matthias / Wohlfahrt, Christian (2009): „Der gespaltene Wächter?“, Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 69, S. 442- 470.

Labelle, Gilles (2001): „Two refoundation projects of democracy in contemporary French philosophy. Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière“, in: Philosophy & Social Criticism, S. 75-103.

Laegaard, Sune (2007): „David Miller on Immigration Policy and Nationality“, in: Journal of Applied Philosophy 24, S. 283-298.

Lefort, Claude (1990), „Die Frage der Demokratie“, in: Rödel, Ulrich (Hg.): „Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie“, Frankfurt/ M., S. 281- 297.

Liebsch, Burkhard (2010): „Sich (nicht) geschlagen geben. Unabdingbare Ansprüche, Kompromisse und das Interesse an einer agonistischen Lebensform: zu Chantal Mouffes Begriff des Politischen“, in: Behemoth A Journal on Civilisation 3, S. 100-121.

Luhmann, Niklas (1998): „Der Staat des politischen Systems“, in: Beck, Ulrich (Hg.): „Perspektiven der Weltgesellschaft“, Frankfurt/ M., S. 345- 380.

Mansbridge, Jane J.: (1990): „The Rise and Fall of Self-Interest in the Explanation of Political Life“ in: dies. (Hg.): „Beyond Self-Interest“, Chicago, S. 3- 24.

Mouffe, Chantal (2009): „The Limits of John Rawls' Pluralism“, in: Theoria: A Journal of Social and Political Theory 56, S. 1- 14.

Mouffe, Chantal (2012): „An agonistic approach to the future of Europe“, in: New Literary History 34, S. 629- 640.

Nassehi, Armin (2000): „Das Politische der politischen Gesellschaft“, in: Soziologische Revue, S.132- 140.

Nussbaum, Martha C. (1993): „Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus“, in: Brumlik, M. / Brunkhorst, H. (Hg.): „Gemeinschaft und Gerechtigkeit“, Frankfurt/ M.

Nussbaum, Martha C. (2011): „Aristotelian Social Democracy“, in: Douglas, R.B. et al. (Hg.): „Liberalism and the Good“, New York, S. 203- 252.

van Ooyen, Robert Chr. (2009): „Eine europafeindliche Kontinuität? Zum Politikverständnis der Lissabon-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts“, veröffentlicht in: http://library.fes.de/pdf-files/ipg/ipg-2009-4/4-09_vanooyen_d.pdf, S. 31, Stand: 25.8.2017.

Pauer-Studer, Herlinde (1998): „Martha Nussbaum. Gerechtigkeit oder das Gute Leben“, Vorwort, Frankfurt/ M.

Portugali, Juval (2011): „Complexity, Cognition and the City“, Heidelberg/ Berlin.

Raulet, Gérard (2012a): „Von der Unmöglichkeit die Welt zu denken. Prolegomena zu einer kritischen Kosmologie“, in: ders. (Hg.): „Republikanische Legitimität und politische Philosophie heute“, Münster, S. 29-50.

Gérard Raulet (2012b): „Demokratie zwischen Ornament und Dissens – zur Architektonik des Global Village“, in: ders. (Hg.): „Republikanische Legitimität und politische Philosophie heute“, Münster, S. 127- 142,

Reckwitz, Andreas (2009): „Ernesto Laclau. Diskurse, Hegemonien, Antagonismen“, veröffentlicht in: https://www.kuwi.europa-uni.de/de/lehrstuhl/vs/kulsoz/professurinhaver/buecher_artikel/reckwitz_2006e_.pdf, Stand: 1.4.2017.

Rentsch, Thomas (2013) : „Transzendenz – Konstitution und Reflexion“, in: Hans Vorländer (Hg.): „Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen“ S. 397-418, Berlin/ Boston.

Rohgalf, Jan (2015): „Agonistischer Pluralismus braucht keinen gegen den Strich gebürsteten Schmitt“, in: theorieblog.de, www.theorieblog.de/index.php/2015/07/agonistischer-pluralismus-ohne-schmitt/, Stand: 3.9.2015.

von Senger, Harro (2006): „China und die Menschenrechte“, URN: urn:nbn:de:bsz:25-opus-58195, veröffentlicht in: <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:5819/datastreams/FILE1/content>, Stand: 25.7.2017.

Stäheli, Urs (2007): „Von der Herde zur Horde. Zum Verhältnis von Affekt- und Hegemoniepolitik“, in: Martin Nonhoff (Hg.): „Diskurs/ radikale Demokratie/ Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“, Bielefeld, S. 123- 138.

Stephan, Achim (2009): „Homo Sapiens- The emotional animal“, in: Birgitt Röttger-Rössler/ Hans J. Markowitsch (Hg.): „Emotions as biocultural processes“, S.11-22.

Thaler, Mathias (2010): The illusion of purity: Chantal Mouffe's realist critique of cosmopolitanism, in: Philosophy and Social Criticism 36, S. 785–800.

Townshend, Jules (2004): „Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The Story So Far“, veröffentlicht in: 10.1111/j.1467-9248.2004.00479.x , Stand: 25.8.2017.

Weise, Peter (2002): „Der Beitrag der Synergetik zur Einheit der Sozialwissenschaften“, in: Bauer, Leonhard / Hamberger, Klaus (Hg.): „gesellschaft denken. Eine erkenntnistheoretische standortbestimmung der sozialwissenschaften“, Wien , S. 91-112.

Wendt, Alexander (1998): „Der Internationalstaat: Identität und Strukturwandel in der internationalen Politik“, in: Beck, Ulrich (Hg.): „Perspektiven der Weltgesellschaft“, Frankfurt/ M., S. 381-410.

Weitere Quellen

Bräuer, Holm: „Praktischer Syllogismus“, in: „UTB Philosophie Wörterbuch“, veröffentlicht in: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?title=Praktischer%20Syllogismus&tx_gbwbpphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwbpphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&tx_gbwbpphilosophie_main%5Bentry%5D=715&cHash=dd2bd0a3954a9ac60878f9b7cbfbecd4, Stand: 25.8.2017.

Einkommensverteilung in Deutschland :
<https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/EinkommenKonsumLebensbedingungen/EinkommenEinnahmenAusgaben/EinkommenEinnahmenAusgaben.html>, Stand: 25.8.2017.

Hauke, Nadine / Flaig, Bodo (2015): „Sinus-Milieu-Studie“, http://www.sinus-institut.de/fileadmin/user_data/sinus-institut/Bilder/sinus-mileus-2015/2015-09-23_Sinus-Beitrag_b4p2015_slide.pdf, Stand: 24.8.2017.

Hüther, Michael (2012): „Wer ist die gesellschaftliche Mitte? Mythen und Fakten“, Statement, veröffentlicht in:
<https://www.iwkoeln.de/presse/presseveranstaltungen/beitrag/pressekonferenz-wer-ist-die-gesellschaftliche-mitte-89499>, Stand: 31.3.2017.

Interview mit Außenminister Struck, veröffentlicht in:
<http://www.heise.de/tp/artikel/13/13778/1.html>, Stand: 8.4.2014.

Studie „Deutsche Zustände“ (2011): veröffentlicht in: https://www.unibielefeld.de/ikg/Handout_Fassung_Montag_1212.pdf, Stand: 24.8.2017.

Studie Kinderarmut, veröffentlicht in: <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2016/september/kinderarmut-in-deutschland-waechst-weiter-mit-folgen-fuers-ganze-leben/>, Stand 25.8.2017.

Schäfer, Armin / Vehrkamp, Robert / Gagné, Jérémie Felix (2015): „Prekäre Wahlen. Milieus und soziale Selektivität bei der Bundestagswahl 2013“, veröffentlicht in: <http://www.wahlbeteiligung2013.de/fileadmin/Inhalte/Studien/Wahlbeteiligung-2013-Studie.pdf>, Stand: 25.8.2017.

Urteil des Bundesverfassungsgerichts 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Absatz-Nr. 280, veröffentlicht in: https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2009/06/es20090630_2bve000208.html, Stand: 25.8.2017.

Wille, Ulrich: „Identität“, Online-Wörterbuch der Philosophie, veröffentlicht in: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwbpphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwbpphilosophie_main%5Bentry%5D=425&cHash=a373aa7abde8ab93b45080dffd90ca8d, Stand: 25.8.2017.

Akademischer Lebenslauf

2011

Abschluss als Magistra Artium in den Fächern Politikwissenschaft und Neuere Geschichte, Technische Universität Dresden

2018

Promotion an der Staatswissenschaftlichen Fakultät, Universität Erfurt